

***HIFZH AL-DÎN* DALAM MASYARAKAT PLURAL**
(Studi tentang Konflik dan Harmoni Antarumat Beragama di Jepara)



DISERTASI DOKTOR

Dibuat guna memenuhi salah satu persyaratan
untuk memperoleh gelar Doktor Studi Islam

Oleh:

FAKHRUDIN AZIZ

NIM : 115113017

PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG
2014



**KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PROGRAM PASCASARJANA**

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Tl./Fax: 024--7614454, 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : FAKHRUDIN AZIZ

NIM : 115113017

Judul : HIFDZ AL-DIN DALAM MASYARAKAT PLURAL (Studi tentang Konflik dan Harmoni Antar Umat Beragama di Jepara)

telah diujikan pada 8 Januari 2015 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Muhibbin, M.Ag.</u> Ketua/Penguji	<u>22/1/2015</u>	<u>[Signature]</u>
<u>Dr. H. Abdul Muhayya, M.A.</u> Sekretaris/Penguji	<u>8-1-2015</u>	<u>[Signature]</u>
<u>Prof. Dr. H. Mudjahirin Thohir, M.A.</u> Promotor/Penguji	<u>20-1-2015</u>	<u>[Signature]</u>
<u>Dr. H. Musahadi, M.Ag.</u> Kopromotor/Penguji	<u>08-1-2015</u>	<u>[Signature]</u>
<u>Dr. H. Agus Maladi Irianto, M.A.</u> Penguji	<u>27-1-2015</u>	<u>[Signature]</u>
<u>Prof. Dr. H. Ghazali Munir, M.A.</u> Penguji	<u>08-01-2015</u>	<u>[Signature]</u>
<u>Dr. H. M. Mukhsin Jamil, M.Ag.</u> Penguji	<u>08-01-2015</u>	<u>[Signature]</u>
<u>Prof. Dr. H. Ibnu Hadjar, M.Ed.</u> Penguji	<u>8/1/2015</u>	<u>[Signature]</u>

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Dengan penuh kejujuran dan tanggungjawab, saya, FAKHRUDIN AZIZ, NIM: 115113017, menyatakan dengan sesungguhnya bahwa disertasi ini:

1. Seluruhnya merupakan karya saya sendiri dan belum pernah diterbitkan dalam bentuk dan untuk keperluan apapun.
2. Tidak berisi material yang pernah ditulis oleh orang lain kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan rujukan dalam penulisan disertasi ini.

Saya bersedia menerima sanksi dari Program Pascasarjana apabila di kemudian hari ditemukan ketidakbenaran dari pernyataan saya ini.

Semarang, 24 Desember 2014

Penulis,



ABSTRAK

Fokus disertasi ini adalah mendeskripsikan dinamika konflik dan harmoni sebagai proses bagi umat beragama dalam mendefinisikan agama (*dîn*), beragama (*tadayyun*), dan menjaganya (*hifzh al-dîn*) di tengah kemajemukan. Penelitian ini dikaji secara makro dan mikro. Secara makro, penelitian ini mengungkap potret umum keberagamaan di Indonesia. Adapun secara mikro, obyek yang dikaji adalah konflik dan harmoni umat beragama di desa Dermolo dan Bondo di kabupaten Jepara. Agama lahir dari pengalaman dan keyakinan atas kekuatan supernatural (*the sacred*). Pada tahap manifestasi dan interpretasi, ia menyatu dengan kehidupan sosial (*the profane*), menjadi terlembagakan, dan mengikat pemeluknya dengan rasa emotif-keagamaan. Dari sini muncul klaim kebenaran (*truth claim*) yang mengkontestasikan simbol-simbol keagamaan dan meniscayakan konflik dan harmoni. Di desa Dermolo pluralitas keagamaan terbingkai dalam relasi konflikual, baik interumat beragama (NU dan Muhammadiyah) maupun antarumat beragama (Islam dan Kristen). Sementara di desa Bondo, yang terjadi justru sebaliknya; umat beragama (Islam dan Kristen) dapat menciptakan harmoni keberagamaan. Dari sini fokus permasalahan disertasi ini adalah; (1) bagaimana dinamika konflik dan harmoni masyarakat dalam merekonstruksi makna agama (*dîn*); (2) bagaimana pula dinamika konflik dan harmoni masyarakat dalam merekonstruksi cara beragama (*tadayyun*), dan menjaga agamanya (*hifzh al-dîn*).

Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan kualitatif yang melihat permasalahan secara sistemik dengan perspektif emik. Selain observasi, data di lapangan dilakukan melalui wawancara *snowball sampling*. Data-data tersebut akan dianalisis melalui tiga tahap; (1) pengumpulan data; (2) *focus analysis*; (3) *deepen analysis*. Hasil penelitian ini kemudian dilaporkan dalam bentuk *thick description*.

Hasil penelitian dalam disertasi ini adalah (1) Agama dikonstruksi oleh masyarakat desa Dermolo dan Bondo sebagai kebenaran alamiah yang melahirkan Kaum Nasionalis dan kebenaran ilmiah yang melahirkan Kaum Santri. Kebenaran alamiah didasarkan pada nilai-nilai warisan (*ultimate value*) dari *danyang* yang melekat pada *local wisdom*. Adapun kebenaran ilmiah didasarkan pada doktrin transformatif dari tokoh masyarakat (*cultural hero*). Konstruksi makna agama ini mendinamisasi kehidupan keagamaan sehingga melahirkan teks tertulis (*written text*) dan teks sosial (*social text*); (2) Dialektika kedua teks tersebut melahirkan sikap umat beragama yang saling menafsirkan *gesture* keagamaan. Tafsir *gesture* ini merupakan bagian dari cara beragama (*tadayyun*) yang disemangati upaya menjaga agamanya (*hifzh al-dîn*). Di sinilah konflik dan harmoni mendapatkan tempat persemaian. Maka, konflik dan harmoni adalah bentuk dari rasa emotif keagamaan dalam menjaga agama yang dipeluk.

Kata Kunci: Konflik, Harmoni, Pluralitas, *Dîn*, *Tadayyun*, *Hifzh al-Dîn*

ملخص

يركز البحث في توصيف دينامية الصراع والانسجام باعتبارها كمحاولة المتدينين في تحديد معنى "دين" و"تدين" و"حفظ الدين" في التعددية. والميدان يطرحه البحث قسمان: عام للقضية الدينية في اندونيسيا، وخاص لقضية الصراع والانسجام بين المتدينين في درمولو (Dermolo) وبوندو (Bondo). بمنطقة جيبارا (Jepara). الدين واقع ظاهري يبدو من الخبرة النفسية والاعتقاد بالقوى المقدسة. وفي التطبيق والتفسير، كان يتوحد بالحياة الاجتماعية مع المتدينين بالشعور الديني. ومن هنا ظهر استحقاق الحقيقة ويترتب منه التعامل بين المعالم الدينية الذي يؤدي إلى الصراع والانسجام. وفي قرية درمولو (Dermolo) أن التعددية الدينية على نوع التنازعات بين المسلمين (جمهور فحضة العلماء ومحمدية) أو بينهم وبين غير المسلمين (المسيحيين). وبالعكس، في بوندو (Bondo) تعامل المتدينون بالانسجام. ومن هنا أن فروض مشكلات البحث كالآتي: 1- كيف دينامية الصراع والانسجام بين المتدينين في تحديد معنى "دين"، 2- كيف دينامية الصراع والانسجام بين المتدينين في تشكيل التدين وحفظ الدين.

يعمل البحث بالمنهج الكيفي الذي يكشف المعاني الكامنة وراء الظاهر. تم جمع البيانات عن طريق البحث الميداني وأجراء المحاوره معهم بموديل معاينة كرة الثلج (snowball sampling). وعلاوة على ذلك، تم تحليل البيانات بثلاثة مراحل: أولا- جمع البيانات، ثانيا- تركيز التحليل عن طريق التوصيف والتعريف والتوصيف، ثالثا- استيعاب التحليل. والنتيجة منها تقدّم بصورة عميقة (thick description).

أما نتائج البحث كالآتي : 1- الدين الذي يشكّله المجتمع في قرية بوندو (Bondo) ودرمولو (Dermolo). بمنطقة جيبارا (Jepara) حقيقة طبيعية، ويتشكل بها "القوم المثقف" وحقيقة علمية وضعها "القوم المتدين". حقيقة طبيعية تعتمد على القيم الموروثة من الأجداد الظاهرة في العادات أو التقاليد المحلية. أما حقيقة علمية تعتمد على القيم الدينية من العلماء. أثرا من دينامية هذا التحديد ظهرا النص المكتوب والنص الاجتماعي، 2- اجراء المعاملة بين النصين يؤدي إلى وقوع تفسير العمليات الدينية ويعدّ من التدين بحماسة حفظ الدين. هذا هو المغزى للصراع والانسجام بينهم. ومن هنا، أن الصراع والانسجام نوع من الشعورية الدينية في حفظ الدين.

الكلمات الرئيسية : صراع، انسجام، تعددية، دين، تدين، حفظ الدين

ABSTRACT

Focus of the study in this dissertation is to describe the dynamics of conflict and harmony as the process to define religion (*dîn*), having religion (*tadayyun*), dan keeping it (*hifzh al-dîn*) in the midst of diversity. This research is examined with macro and micro levels. At the macro level, this research seeks to uncover the general portrait of diversity in Indonesia. As for the micro, the object being studied is the conflict and harmony of religious people in the village of Bondo and Dermolo in Jepara. Religion (*dîn*) is born from experience and belief in the supernatural powers (the sacred). At the stage of manifestation and interpretation, it integrates with social life (the profane), became institutionalized, and binds its adherents with an emotive-religious sense. From here, claim justification (truth claims) will appear, actualized in the contestation of religious symbols. In this situation, conflict and harmony find their seedbed. In the village of Dermolo the plurality of religion is covered in conflict relation, either intercommunity of religion (NU and Muhammadiyah) or between community of religion (Islam and Christ). While in the village of Bondo, the contrary happened; religious (Muslim and Christian) can create religious harmony. So, the focus of the problem is (1) how is the dynamics of the conflict and harmony of the society in constructing the meaning of religion (*dîn*)?; (2) how is the dynamics of the conflict and harmony of the community in reconstructing the meaning of keeping religion (*hifzh al-dîn*)?

This research was conducted with a qualitative approach which views the problem systemically with emic perspective. In addition to observation, field data is collected through interview using snowball sampling. These data will be analyzed through three stages; (1) data collection; (2) the focus of analysis; (3) deepen analysis. The results of this study are reported in the form of thick description.

The results of the research in this dissertation is (1) Religion is constructed by villagers of Dermolo and Bondo as a natural truth and scientific truth. Natural truth is based on the values of culture heritage (ultimate value) from *danyang* attached with local wisdom. This truth will bear the Religion of nationalists. The scientific truth is based on the theological doctrine that was transformed by public figures (cultural hero). This transformation gave birth to the religion of santris; The construction of religion meaning makes religious life dynamist then it rises written text and social text. (2) The dialectic of two texts results religious attitude that interpret one another to religious gesture. This gesture interpretation is part of having religion (*tadayyun*) in an effort to maintain their religious ideals (*hifzh al-dîn*). Thus, conflict and harmony is a form of religious emotive sense in maintaining the religion believed.

Keywords: Conflict, Harmony, Plurality, *Dîn*, *Tadayyun*, *Hifzh al-Dîn*

MOTTO

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ (المجادلة
(11:[58])

“Allah akan mengangkat derajat orang-orang yang beriman dan
berilmu”

(QS. Al-Mujâdalah [58]: 11)

PERSEMBAHAN

Untuk:

Istri tercinta, Fisqiyyatur Rohmah yang terus memotivasiku dengan rengkuhan cinta

Kedua putriku;

Yeisha Itsaura Failusufa Fakhruddin dan Fainaki Tsania Failusufa Fakhruddin

Semoga karya ini menjadi motivasi kalian untuk terus mencari ilmu

Orangtua penulis yang tak lelah *mensupport* dengan *riyadloh*-nya

Keluarga besar yang terus *mensupport* dengan doa dan semangat

Semua yang telah membagi ilmunya, meskipun satu huruf.

Semoga kebaikan kalian menjadi amal jariyah

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim

Alhamdulillah berkat kemurahan dan kasih sayang Allah, disertasi ini dapat diselesaikan. Semoga Allah tetap memberikan kekuatan dalam mengemban amanat keilmuan ini. Semoga karya ini pula dapat menjadi bukti loyalitas kepada Nabi Muhammad Saw yang terus memotivasi umatnya untuk mencari ilmu. *Allahumma solli ‘alâ sayyidinâ Muhammad.*

Disertasi dengan judul “Hifzh al-Din Dalam Masyarakat Plural; Studi atas Konflik dan Harmoni Antarumat Beragama di Jepara” dibuat sebagai syarat mendapatkan gelar Doktor Studi Islam pada Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang. Semoga karya sederhana bermanfaat bagi diskursus kehidupan keberagamaan.

Apresiasi tertinggi dihaturkan kepada orangtua saya; H.A. Sholichin, H. Abdullah Yazid Sulaiman, Hj. Lathifah, dan Hj. Robiah Nur Hasanah. Doa dan segenap *riyadloh* merekalah yang memberikan kekuatan dan inspirasi bagi penulis untuk menyelesaikan disertasi ini.

Rasa terima kasih juga dihaturkan kepada Prof. Dr. H. Muhibbin Nur, M.Ag selaku Rektor IAIN Walisongo Semarang yang telah memberikan rekomendasi kepada penulis untuk melanjutkan studi pada program ini. Juga, kepada Prof. Dr. H. Ibnu Hadjar, M.Ed selaku Direktur Pascasarjana IAIN Walisongo.

Terima kasih tak terhingga kepada Prof. Dr. H. Mudjahirin Thohir, MA dan Dr. H. Musahadi, M. Ag, selaku promotor dan co-promotor, atas kesetiaannya memberikan bimbingan. Ilmu yang telah diberikan selama bimbingan adalah kekayaan luar biasa yang penulis dapatkan. Penulis sadar, waktu yang ada terlalu singkat. Semoga di lain kesempatan, ada waktu untuk terus menimba khazanah mereka yang begitu agung. Juga, kepada segenap penguji, yaitu Prof. Dr. H. Ibnu Hadjar, M. Ed., Prof. Dr. H. Ghazali Munir, MA., Dr. H. Agus Maladi Iriranto, MA., Dr. Ahwan Fanani, M.Ag., Dr. Imam Yahya, M. Ag., dan Dr. H. Muhsin

Jamil, M.Ag. Saran dan kritiknya dapat terus melengkapi kekurangan dalam disertasi ini.

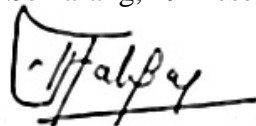
Saya juga menghaturkan terima kasih kepada segenap dosen pascasarjana. Semoga ilmu yang telah diberikan menjadi amal jariyah. Khusus buat Prof. Liek Wilardjo, terima kasih atas kesediaannya berbagi dan mendengarkan kegalauan intelektualitas saya. Semoga beliau tetap diberikan kesehatan. Tak lupa juga kepada segenap staf pascasarjana yang setia memberikan pelayanan terbaiknya.

Terima kasih dihaturkan juga kepada keluarga besar PWNu Jateng dan PW ISNU Jateng, khususnya buat Drs. H. Abu Hafsin, MA., Ph.D dan Drs. H. Abdul Kholiq Arif, MSi. Semoga dengan selesainya tugas akademik ini, dapat memotivasi diri untuk kembali menyedekahkan tenaga dan fikiran untuk umat. Tak lupa, kepada pengurus LAZIS IPHI Jateng, mohon maaf karena ikhtiar untuk menyelesaikan disertasi ini, beberapa kewajiban organisasi menjadi tertangguhkan.

Kepada keluarga besar Fakultas Ushuludin, PPB, Bagian Kerjasama dan Kelembagaan, saya mengucapkan terima kasih atas segala kesempatan yang diberikan untuk mendedikasikan diri kepada ilmu. Juga kepada guru dan sahabat saya, Dr. KH. Fadlolan Musyaffa', MA, Drs. KH. Ahmad Soleh, MA, dan pdt. Gunarto (alm.), kata terima kasih tak cukup untuk membalas kebaikan kalian. Khusus buat keluarga besar di asrama FUPK, saya bangga menjadi bagian dari kalian.

Teruntuk istriku, Fisqiyyatur Rahmah, terima kasih atas perhatian dan kesabarannya. Ini menjadi bukti bahwa ada sosok tangguh di balik selesainya disertasi ini. Buat kedua putriku, Yeisha dan Keyna, kupersembahkan karya ini untuk kalian. Kalian harus lebih dari apa yang telah dicapai ayahmu. Tak lupa kepada segenap keluarga besar Jepara dan Jombang, terima kasih atas doa dan restunya.

Semarang, 29 Desember 2014



FAKHRUDIN AZIZ

NIM: 115113017

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERTUTUP.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI	iii
ABSTRAK	iv
MOTTO	vii
PERSEMBAHAN	viii
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI	xi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xiv
DAFTAR TABEL	xv
DAFTAR SKEMA	xvi
DAFTAR SINGKATAN	xvii

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	17
C. Tujuan Penelitian	19
D. Signifikansi Penelitian	19
E. Tinjauan Pustaka	20
F. Kerangka Teori	36
G. Metode Penelitian	51
1. Jenis Penelitian	51
2. Pendekatan Penelitian	52
3. Metode Pengumpulan Data	53
4. Analisis Data	54
H. Sistematika	55

BAB II : *HIFZH AL-DÎN* DAN KONTESTASI SIMBOL DALAM MASYARAKAT PLURAL

A. Kebutuhan Beragama (<i>al-Tadayyun</i>)	57
--	----

B. Makna <i>al-Dîn</i> (Agama)	59
C. Tauhid (Esa): Kredo Setiap Agama (<i>Dîn</i>)	68
D. Interaksionisme Simbolik : Memaknai Interaksi Antar pemeluk Agama	73
1. Hakikat Interaksi Masyarakat	74
2. Hakikat Organisasi Sosial	75
3. Hakikat Individu	75

BAB III : TATA RUANG FISIK DAN SOSIAL MASYARAKAT

A. Tata Ruang Fisik dan Sosial Masyarakat.....	84
1. Sejarah Lokal Desa Dermolo	84
2. Sejarah Lokal Desa Bondo	89
B. Desa Dermolo dan Desa Bondo sebagai <i>Setting</i> Kajian	96
C. Agama Penduduk	101

BAB IV : KEAGAMAAN DAN KEBERAGAMAAN MASYARAKAT

A. <i>Hifzh al-Dîn</i> Pada Masyarakat	111
1. Formula Kepemelukuan terhadap Agama	114
2. Agama (<i>Dîn</i>) dalam Perspektif Masyarakat	128
3. Pendidikan dan Motivasi Beragama	149
4. Ekonomi dan Motivasi Beragama	162
5. Perspektif tentang Orang Lain	173
B. Fikih Lintas Agama	188
1. Fikih Pernikahan (<i>Fiqh al-Munakahat</i>)	188
2. Mengizinkan Non-Muslim Masuk Masjid (<i>Fiq Dukhu'ul Masjid</i> <i>Lighairul Muslimîn</i>)	195
3. Fikih Konsumsi (<i>Fiqh al-Ath'imah</i>).....	202

BAB V : KONFLIK DAN HARMONI; KONTESTASI SIMBOL KEAGAMAAN DAN IKHTIAR MENGONSTRUKSI MAKNA *DÎN* DAN *HIFZH AL-DÎN*

A. Agama; Pelembagaan Pengalaman Spiritual	206
--	-----

B. Kontestasi Agama; Kontestasi Tafsir <i>Gesture</i>	211
C. Konflik dan Harmoni; Keniscayaan dalam <i>Hifzh al-Dîn</i>	220
D. Merekonstruksi <i>Hifzh al-Dîn</i> Melalui Rekonstruksi Sosial	226
BAB VI : PENUTUP	242
A. Kesimpulan	242
B. Implikasi Teoritik.....	243
C. Rekomendasi.....	244
D. Keterbatasan Studi.....	245
DAFTAR PUSTAKA	246
GLOSARI	250
INDEKS	252
LEGENDA SETEMPAT	254
1. Legenda Desa Dermolo	254
2. Legenda Desa Bondo	254
DAFTAR ISTILAH SETEMPAT	258
RIWAYAT HIDUP	265

PEDOMAN TRANSLITERASI

أ	:	a	غ	:	gh
ب	:	b	ف	:	f
ت	:	t	ق	:	q
ث	:	ts	ك	:	k
ج	:	j	ل	:	l
ح	:	<u>h</u>	م	:	m
خ	:	kh	ن	:	n
د	:	d	و	:	w
ذ	:	dz	هـ	:	h
ر	:	r	ي	:	y
ز	:	z	untuk Madd dan Diftong		
س	:	s	â	:	a panjang
ش	:	sy	î	:	I panjang
ص	:	sh	û	:	u panjang
ض	:	dl	أو	:	aw
ط	:	th	أو	:	û
ظ	:	zh	أي	:	ay
ع	:	‘	إي	:	î

DAFTAR TABEL

Tabel 1	: Formula Kepemelukuan terhadap Agama
Tabel 2	: Agama dalam Perspektif Masyarakat
Tabel 3	: Agama dalam Perspektif Masyarakat Desa Dermolo
Tabel 4	: Agama dalam Perspektif Masyarakat Desa Bondo
Tabel 5	: Agama Menurut Kelompok Santri dan Nasionalis
Tabel 6	: Pengaruh Tingkat Pendidikan terhadap Motivasi Beragama
Tabel 7	: Pengaruh Ekonomi terhadap Motivasi Beragama

DAFTAR SKEMA

- Skema 1 : Landasan Yuridis Kelompok Nasionalis dan Santri
- Skema 2 : Relasi Ekonomi antara Kaum Santri dan Nasionalis
dengan
Tuhan
- Skema 3 : Logika Keagamaan Masyarakat
- Skema 4 : Relasi Keagamaan antara Kelompok Santri dan
Nasionalis
- Skema 5 : Panutan Kelompok Santri NU
- Skema 6 : Panutan Kelompok Santri Muhammadiyah
- Skema 7 : Konsep Beragama Kaum Nasionalis
- Skema 8 : Masyarakat Dermolo dan Bondo Mengkonstruksi
Cara Beragama
- Skema 9 : Dinamika Masyarakat Desa Dermolo dan Bondo
Merekonstruksi Agama (*Dîn*) dan Menjaga Agama (*Hifzh
al-Dîn*)
- Skema 10 : Dinamika Keagamaan Perspektif Interaksionisme
Simbolik
- Skema 11 : Kepemelukan Agama dan Kontestasi Simbol

DAFTAR SINGKATAN

GITJ	: Gereja Injili di Tanah Jawa
GKJ	: Gereja Kristen Jawa
GKMI	: Gereja Kristen Muria Indonesia
GKSI	: Gereja Kristen Sangkakala Indonesia
GKI	: Gereja Kristen Indonesia
GPI	: Gereja Pantekosta Indonesia
KARTANU	: Kartu Tanda Anggota Nahdlatul Ulama
KH	: Kyai Haji
NU	: Nahdlatul Ulama
PBM	: Peraturan Bersama Menteri
Plt	: Pelaksana Tugas
PTPN	: Perseroan Terbatas Perkebunan Negara
QS	: Qur'an Surat
Saw	: <i>Sallahu 'alaihi wasallam</i>
SD	: Sekolah Dasar
SDM	: Sumberdaya Manusia
SI	: Sarekat Indonesia
SKB	: Surat Keputusan Bersama
SLTA	: Sekolah Lanjutan Tingkat Atas
SLTP	: Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama
tt	: Tanpa Tahun

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Konflik dan harmoni sebuah keniscayaan dalam keberagamaan. Penyebabnya, di dalam agama terdapat ideologi sakral yang diyakini dan tak selalu dapat dijelaskan secara verbal. Ketika para pemeluk agama mengkontestasikan ideologi tersebut, maka tafsir atas *gesture* keagamaan menjadi tak terelakkan. Di sinilah konflik dan harmoni mendapatkan tempat persemaian.

Konflik terjadi ketika tidak ada keselarasan dalam memaknai manifestasi keagamaan. Di desa Dermolo -misalnya, pendirian gereja bagi pemeluk Kristen merupakan manifestasi nilai-nilai Injil dan merupakan kewajiban. Namun bagi sebagian kaum muslim, tindakan ini justru dinilai membahayakan akidah muslim, utamanya bagi warga yang berdomisili di sekitar gereja. Ketika kedua pihak saling mempertahankan idealitasnya, konflik, baik yang bersifat manifes ataupun laten menjadi tak terelakkan. Konflik manifes berwujud tindakan-tindakan fisik, misalnya perusakan, penolakan pelaksanaan kebaktian, dan sebagainya. Adapun konflik laten dapat berupa tindakan non-fisik, misalnya kecurigaan, apatis, apriori, dan sejenisnya.

Harmoni terwujud ketika kedua pihak saling memahami bahwa keyakinan adalah pilihan alamiah. Di desa Bondo, setiap pemeluk agama bisa saling bahu-membahu membina kerukunan. Dalam pembangunan gereja -misalnya, kaum muslim berbondong-bondong ikut terlibat dalam pembangunan. Tidak hanya itu.

Mereka juga menyatu menyatu dalam kegiatan sosial-keagamaan, seperti *selamatan*, *panglipuran*, dan sebagainya.

Konflik dan harmoni bersifat alamiah. Pertanyaannya, mengapa konflik dan harmoni terjadi pada sektor agama di mana kesucian dan keluhuran nilai dijunjung tinggi? Durkheim (1993: 35) mencatat, agama memiliki dua wajah, yaitu *sacred* (sakral) dan *profane* (profan). *Sacred* berhubungan dengan unsur distinktif pemikiran agama, seperti kepercayaan, mitos, dogma, dan legenda. Unsur ini lalu membentuk kekuatan transendental yang diyakini dan tak selalu dapat dijelaskan secara parsial. Adapun *profane* merupakan manifestasi keyakinan terhadap *sacred* di mana agama telah bersentuhan dengan ranah sosial. Misalnya, bagi kaum muslim, Ka'bah tidak sekedar bangunan tembok persegi yang menjadi titik sentral beribadah. Namun benda ini menjadi sakral karena dilekati oleh kekuatan transendental di mana di dalamnya Allah telah berikan Hajar Aswad; batu hitam yang diambil dari surga. Hal yang sama berlaku bagi pemeluk agama lain, misalnya salib bagi pemeluk Kristen, patung Sidharta bagi pemeluk Budha, dan sebagainya.

Sacred maupun *profane* memiliki semangat sama, yaitu menghubungkan harapan kepada Tuhan (*theodicy*). Pada level ini, perilaku keagamaan akan dilandasi dengan sikap emotif keagamaan yang melahirkan sentimen-sentimen individual. Sentimen lalu membentuk dogma yang diyakini dan dipegangteguh sebagai kebenaran yang absolut. Inilah embrio lahirnya klaim kebenaran (Durkheim, 1993: 43-51).

Stark dan Glock (1993: 295-297) menilai, klaim kebenaran melahirkan subyektifitas beragama, bahwa setiap pemeluk agama berkepentingan mempertahankan ideologi yang dianut karena keputusan tersebut lahir dari alam bawah sadar. Pertanyaan seperti; mengapa patung salib Yesus disembah?, mengapa Allah yang tak kasat mata disembah? tak bisa dijawab oleh pihak lain yang tak merasakan pengalaman keimanan.

Dalam hal pengalaman keimanan, Stark dan Glock mencatatkan lima dimensi beragama yang penting diketahui; *pertama*, dimensi keyakinan yang berhubungan dengan keteguhan terhadap doktrin teologis; *kedua*, dimensi praktik agama yang di dalamnya terdapat pemujaan dan ketaatan sebagai indikator ketaatan; *ketiga*, dimensi pengalaman, bahwa keyakinan keagamaan lahir secara alamiah dari pengalaman merasakan kekuatan supernatural (transendental); *keempat*, dimensi pengetahuan yang mengacu pada sejumlah pengetahuan tentang dasar-dasar keyakinan, ritus-ritus, kitab suci, dan tradisi-tradisi.; *kelima*, dimensi konsekuensi yang berhubungan dengan dampak dari keyakinan keagamaan, praktik, pengalaman, dan pengetahuan seseorang (1993: 295-297).

Menguatkan paparan di atas, O'dea (1985: 90-98) beranggapan bahwa pertemuan individu-individu terhadap dimensi tersebut, mendorong metamorfosa agama; dari agama primitif yang hanya dipeluk anggota keluarga, menjadi agama organisatoris yang terlembaga dan masif. Hal ini dipengaruhi sedikitnya dua faktor; *pertama*, meningkatnya perubahan batin atau kedalaman beragama (*inner differentiation*), sehingga melahirkan keinginan untuk bertransformasi dengan sesama pemeluk; *kedua*, meningkatnya pengalaman keagamaan yang mengambil

bentuk dalam berbagai corak organisasi keagamaan yang baru. Dari sini antarlembaga akan menciptakan hubungan dinamis yang mendorong berbagai penyesuaian-penyesuaian, baik yang berbentuk konflik ataupun harmoni. Agendanya sama; manifestasi keagamaan demi mengukuhkan iman. Hal ini bahkan menjadi idealitas hampir di semua agama.

Berdasarkan uraian di atas, agama bagi pemeluknya memiliki dua sifat; teologis dan sosiologis. Teologis berhubungan dengan doktrin atau dogma yang dipegangteguh dan diwarisi secara turun-temurun (*ultimate value*). Hal ini berhubungan dengan kekuatan supernatural (ghaib) atau instrumen-instrumen sebagaimana termaktub dalam kitab suci (*written text*). Pada level teologis ini pula kebenaran agama bersifat absolut bagi pemeluknya. Adapun agama sosiologis berkaitan dengan manifestasi nilai-nilai agama pada ranah sosial. Di sini akan bermunculan tafsir-tafsir sosial yang disemangati dengan rasa emotif keagamaan (*social text*). Pada level ini, kebenaran agama bersifat relatif bagi pemeluk lain meskipun absolut bagi pemeluknya.

Pada konteks keindonesiaan, mengkaji tentang diskursus keagamaan harus bertolak dari dua realitas, yaitu realitas primordial (etnik) dan realitas nasional. Realitas primordial dapat dijelaskan bahwa bentuk awal dari bangsa Indonesia adalah Batak, Jawa, Sumba, Timor, Manado, China, Ambon, dan sebagainya. Realitas primordial ini adalah pra-Indonesia. Ketika Indonesia didirikan sebagai negara, maka realitas nasional adalah realitas lain yang tak bisa dipungkiri, bahwa suku-suku yang ada pada pra-Indonesia, terbingkai dalam konstitusi keindonesiaan. Maka perbedaan suku, perspektif, dan motivasi keagamaan, harus

ditempatkan sebagai imajinasi sosial yang terbentuk secara alamiah. Maka keberagaman dan keberagaman dinilai sebagai kekayaan pluralitas (Titaley, 2013: 146).

Dinukil dari Hefner (2001), Kusumadewi mencatat, pluralitas merupakan kekayaan bangsa Indonesia. Sebagai negara kepulauan besar yang terletak di persimpangan dua benua, Indonesia dikenal sebagai satu tempat yang subur bagi berkembangnya berbagai agama. Selain agama asli yang mengakar ratusan tahun, di negeri ini juga tumbuh dan berkembang berbagai agama dari benua lain. Persinggungan antaragama ini meniscayakan dua hal, yaitu konflik dan harmoni. Tak dapat disangkal, hubungan antarkelompok agama di Indonesia sejak zaman kolonial hingga masa reformasi terbingkai dalam relasi yang konfliktual.; ada konflik, ada pula harmoni, baik di level lokal maupun nasional. Pihak-pihak yang selalu terlibat adalah kelompok agama, pemerintah kolonial, dan pemerintah republik. Maka mengkaji fenomena keberagaman di Indonesia perlu mengetahui fluktuasi hubungan agama dengan penguasa dan negara dari masa ke masa. Ini pula yang menjadi keunikan dari pluralitas keagamaan di Indonesia (2012: 127-128).

Kusumadewi (2012: 140-142) menguraikan perbedaan tipologi agama dari masa ke masa. Pada era kerajaan, masyarakat Indonesia dikenal agraris-feodalis dan masyarakatnya dikelompokkan ke dalam elit dan jelata. Hal ini sebagai dampak dari kebijakan kerajaan-kerajaan kecil yang tumbuh subur. Agama pada masa ini adalah agama negara (politik), bukan agama rakyat, sehingga mudah

hancur karena tergantung pada hegemoni kerajaan. Ketika kerajaan runtuh, secara perlahan agama akan runtuh.

Pada masa pra-kolonial, relasi konflikual antaragama terus berlanjut dan melibatkan kaum muslim ortodoks dan kaum nasionalis. Konflik semakin meruncing ketika misi perdagangan bangsa lain yang datang ke Indonesia meluas menjadi misi ideologis. Selain mengeksploitasi rempah-rempah, misi Kristenisasi juga tersebar luas ke masyarakat. Akibatnya, perlawanan bangsa Indonesia disemangati oleh sikap sentimen terhadap pemeluk agama Kristen, termasuk pribumi yang beragama Kristen. Hal ini mendapatkan persemaian di era kolonial di mana bangsa penjajah telah menunjukkan sikap konfrontasi terhadap kelompok keagamaan, utamanya Islam. Stigma kolonial Belanda bahwa pesantren menjadi lembaga anti-kolonial, mendinamisasi gerakan kaum pesantren untuk melawan penjajah. Inilah yang memicu kemarahan santri dan melahirkan perlawanan, tidak hanya kepada penjajah, tapi juga kepada Kristiani *pribumi* dan *priyayi* yang dianggap memihak penjajah. Terlebih, banyak bermunculan lembaga-lembaga misi Kristen yang disinyalir menjadi “kendaraan politik.”

Bagaimana fenomena keagamaan pra-kemerdekaan? Pada masa ini terjadi ideologisasi agama. Beberapa organisasi terbentuk secara formal, baik yang bercorak nasionalis, seperti Budi Utomo dan PKI, maupun Islamis, seperti NU. Organisasi-organisasi ini terlibat perdebatan panjang tentang sistem konstitusi negara Indonesia; nasionalis atukah islamis? Diskusi tentang penggunaan Piagam Jakarta juga mengemuka. Namun ide penggunaan Piagam Jakarta ditolak karena tidak berselaras dengan semangat pluralitas keindonesiaan. Desakan

pemberlakuan Piagam Jakarta kembali muncul di era paska kemerdekaan, namun tak mendapatkan respon positif. Pada era ini muncul pula aspirasi pembentukan Departemen Agama dan terealisasi pada Kabinet Syahrir karena dinilai berselaras dengan upaya menciptakan situasi keberagamaan yang kondusif dan mampu mengakomodasi kepentingan agama-agama lain (Kusumadewi, 2012: 146).

Pada era Orde Baru, agama menjadi komoditi kekuasaan. Pada era ini, cara represif menjadi pilihan, termasuk dalam pembersihan PKI dan peleburan partai-partai politik menjadi dua, yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Cara ini dipilih sebagai upaya melanggengkan kekuasaan. Sebagaimana era Orde Lama, Orde Baru dinilai kurang memiliki keberpihakan kepada agama. Bahkan, militer dipilih sebagai kekuatan utama untuk menahan kuatnya arus gerakan kaum agamis.

Peta politik Orde Baru berubah. Ketika jumlah pemeluk agama Kristen dan Hindu meningkat sebagai hasil dari gerakan misi, Departemen Agama mengeluarkan peraturan pada tahun 1978, tentang pembatasan misi keagamaan kepada penduduk yang sudah beragama. Peraturan ini dinilai merugikan pihak Kristen, Hindu, dan Budha yang telah mendapatkan simpati dari masyarakat *grass-root*. Dampak yang muncul, hubungan antaragama dan pemerintah dalam relasi konflikual hingga pertengahan tahun 1990. Pada tahun ini tekanan politik terhadap Soeharto semakin kuat dan bersamaan dengan krisis ekonomi. Konflik-konflik terbuka bernuansa etnis-keagamaan, seperti di Situbondo dan Tasikmalaya, menjadi tak terelakkan akibat ketidakpuasan terhadap sikap

penguasa. Sentimen keagamaan semakin meningkat hingga medio Juli 1998 (Kusumadewi, 2012: 149-152).

Indonesia memasuki babak reformasi. Pada era ini konflik keagamaan masih marak terjadi. Eskalasi awal dimulai dengan pecahnya konflik antar-*gank* (Ambon-Kristen versus pribumi-muslim) di daerah Ketapang-Jakarta. 22 November 1998. Lalu disusul kerusuhan di Kupang. Dua konflik ini mengawali konflik-konflik lain yang terjadi di sepanjang era reformasi, seperti Poso (Desember 1998) dan Maluku (2002). Terdapat kompleksitas faktor yang melatarbelakangi konflik Maluku daripada sekedar mengatakannya secara sederhana sebagai konflik agama, misalnya letak geografis yang strategis, demografis (segregasi tempat tinggal dan perimbangan jumlah pemeluk Kristen dan Islam), historis (sejarah konflik antar-kelompok yang dikondisikan sejak zaman kolonial), ekonomi (pembagian kerja [*division of labour*] antara etnis pendatang dan pribumi), politik (perubahan perimbangan kelompok dalam tubuh birokrasi pemerintahan sejak era 1990-an), sosial (kuatnya kelompok dan jaringan primordial yang berbasis agama dan etnis), budaya (melemahnya pranata adat dan mekanisme penyelesaian adat), dan faktor kemandekan hukum (Kusumadewi, 2012: 152-154).

Selain meningkatnya konflik-konflik terbuka, era reformasi juga ditandai dengan kebebasan berpendapat dan berorganisasi secara terbuka. Ini menimbulkan *euphoria* bagi munculnya kelompok-kelompok baru. Bila pada era Orde Baru hanya ada satu partai berbasis Islam (PPP), pada era ini sedikitnya ada 4 partai berbasis Islam, yaitu PPP, PKS, PAN, dan PBB. Di level bawah, berbagai

kelompok dan organisasi massa lahir, termasuk kelompok-kelompok yang memilih cara jihad dengan anarkhis, seperti Laskar Jihad (LJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Front Pembela Islam (FPI).

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa di dalam konflik dan harmoni terdapat tiga pola relasi; *pertama*, negara dan umat beragama; *kedua*, antarumat beragama; *ketiga*, inter-umat beragama. Pada pola pertama, konflik akan terjadi ketika kepentingan masing-masing pihak tidak terakomodasi secara baik. Misalnya, sesuai Peraturan Bersama Menteri Nomor 9 & 8 Tahun 2006 tentang Tata Cara Pendirian Rumah Ibadah, pemerintah mensyaratkan Ijin Mendirikan Bangunan (IMB) dan tandatangan sebanyak 90 orang pemeluk agama dan 60 warga sekitar. Bagi pemerintah, regulasi ini tak lain bertujuan untuk mengelola kehidupan keagamaan. Namun bagi sebagian kelompok, regulasi ini dinilai tidak adil karena agama tak cukup didekati secara administratif. Pada situasi inilah konflik menjadi tak terelakkan. Pada sisi lain, harmoni dapat tercipta ketika kepentingan masing-masing kelompok telah terakomodasi.

Pada pola kedua, konflik pecah ketika idealitas-idealitas keagamaan tak bisa berkompromi atau dikompromikan. Dalam pendirian rumah ibadah, kelompok agama tertentu memaknainya sebagai upaya mempertahankan idealitas keagamaan. Namun anggapan ini tak selalu berselaras dengan pemeluk lain. Ini artinya bahwa masing-masing pemeluk memiliki standar berbeda dalam

mengekspresikan keyakinannya. Maka konflik para pemeluk agama dapat dimaknai sebagai upaya mengejawantahkan keyakinannya.¹

Secara umum, dinamika konflik dan harmoni adalah hasil dari rekonstruksi pemaknaan agama. Maka, Geertz -dalam Pals (2012: 346) merekomendasikan dua hal dalam kajian keagamaan; *pertama*, menganalisis seperangkat makna yang terkandung dalam simbol-simbol keagamaan; *kedua*, menganalisis proses terciptanya simbol, penerimaan, pemaknaan, dan pembelokan makna yang ada. Maka, pola-pola interaksi antaragama harus dilihat, tidak saja pada aspek perbedaan, baik doktrin ataupun perilakunya, melainkan pada aspek bagaimana agama direkonstruksi dan diejawantahkan dalam kehidupan.

Konflik dan harmoni dalam kehidupan keagamaan sebagaimana digambarkan di atas, dapat dijumpai di desa Dermolo dan desa Bondo Kabupaten Jepara. Desa Dermolo –dalam penelitian ini- sebagai obyek kajian konflik, sementara desa Bondo, sebagai obyek kajian harmoni. Konflik di Desa Dermolo dikhususkan pada fenomena pendirian gereja yang hingga hari ini belum usai serta dampak-dampak sosiologis yang timbul. Ide ini datang dari mantan Kepala Desa Dermolo, Sardjono. Sebagai Kepala Desa, ia prihatin dengan warga Kristiani yang sejak tahun 1968 melakukan kebaktian ke desa Beji yang berjarak 5 KM dari desa Dermolo. Ide ini disambut gembira oleh warga Kristiani. Dengan difasilitasi aparat desa, pdt Theofilus Tumijan menyelenggarakan jajak pendapat di SDN 01 untuk mengetahui respon warga. Hasilnya, mereka setuju. Bermodalkan IMB

¹ Azra (2001) mencatat, terdapat lima faktor sebagai sumber konflik agama; *pertama*, penerbitan tulisan-tulisan yang dianggap mencemarkan agama (*blasphemous*); *kedua*, penyebaran agama secara agresif; *ketiga*, pemeluk agama melakukan ibadah di tempat yang bukan merupakan tempat ibadah; *keempat*, regulasi keagamaan yang diskriminatif; *kelima*, kecurigaan timbal balik berkaitan posisi dan peranan agama dalam negara (Kusumadewi, 2012: 160).

Nomor: 648/150, Tim Inti memulai pembangunan. Namun pembangunan gereja tersebut mengalami kendala. Forum Solidaritas Muslim Dermolo (FSMD) yang beranggotakan tokoh NU dan Muhammadiyah menolak pendirian gereja. Alasannya, selain belum memenuhi persyaratan administratif (diantaranya 90 tandatangan jamaah dan 60 masyarakat setempat berk-KTP Dermolo), muncul kekhawatiran akan kristenisasi. Dugaan ini didasarkan pada fakta bahwa apa yang disosialisasikan oleh pendeta Theofilus Tumijan kepada masyarakat adalah bangunan berbentuk rumah namun difungsikan untuk peribadatan. Nyatanya, setelah berdiri, bangunan ini lebih mirip sebagai gereja, bukan bangunan rumah. Ini diperkuat dengan indikasi lain, misalnya penolakan pendeta Theofilus Tumijan menerima uang sebagai ganti bensin karena telah mengantar tetangga muslim yang sakit ke puskesmas. Juga, pembelian pisang oleh pemeluk Kristen dengan harga di luar harga pasaran.

Fenomena ini lalu mengkristal sebagai ketegangan yang berdampak pada tersendatnya pembangunan gereja tersebut. Berbagai audiensi dengan pihak pemerintah tak juga menemui titik terang. Berpedoman pada regulasi yang ada (PBM No 9 dan 8 Tahun 2006 tentang Mekanisme), pemerintah menginstruksikan agar pembangunan rumah ibadah itu ditangguhkan. Salah satu pihak mengusulkan agar redaksi rumah ibadah sebagaimana tercantum dalam IMB diganti dengan “mendirikan tempat tinggal”. Harapannya, redaksi ini dapat menjembatani pemeluk Kristen agar dapat tetap beribadah meskipun menggunakan rumah tempat tinggal. Namun usulan ini ditolak oleh Theo karena

akan merubah redaksi IMB yang berstatus hukum tetap. Menemui jalan buntu, kedua pihak sepakat menghentikan pembahasan ini.

Pihak pemerintah, Kristen, dan FSMD terikat dalam relasi yang konflikktual. Bagi pihak Kristen, keputusan ini dinilai tidak adil. Pasalnya, pembangunan gereja ini diinisiasi sejak tahun 2002, sementara PBM ditetapkan tahun 2006. Selain itu, pendirian gereja ini telah memiliki IMB. Artinya telah mendapatkan ketetapan hukum. Sementara di pihak lain (pemerintah dan FSMD), tetap mensyaratkan jumlah tandatangan sebagaimana diatur dalam PBM. Keadaan ini mendorong semakin tegangnya hubungan antara pihak Kristen dan beberapa tokoh muslim. Namun bagi mayoritas muslim di Dermolo, memilih sikap apriori. Penyebabnya, karena masalah ini sesungguhnya hanya diikuti oleh beberapa tokoh masyarakat.

Melihat realitas di lapangan, konflik muncul sebagai efek motif keagamaan pemeluk agama di desa Dermolo. Masing-masing pemeluk agama melihat pemeluk agama lain (*the others*) sebagai obyek amar makruf nahi mungkar. Bagi umat Kristiani, mendirikan gereja dilatarbelakangi dua faktor; *pertama*, sebagai warga negara Indonesia, mereka berhak mengekspresikan keyakinan keagamaannya secara masif dan pemerintah wajib memberikan perlindungan; *kedua*, mendirikan gereja adalah kewajiban suci dan bentuk pengejawantahan taat kepada Tuhan Yesus. Pandangan ini pula yang diyakini pemeluk agama Budha dan sebagian umat Islam. Namun hal itu dinilai lain oleh sebagian pemeluk agama Islam. Bagi mereka, pendirian gereja diartikan sebagai gerakan kristenisasi dan ‘ancaman’ baru yang membahayakan akidah umat Islam. Maka muncullah

dorongan berjihad atas nama memerangi kemungkaran dan dihukumi wajib. Dengan kata lain, upaya menanggukkan pendirian gereja tak lain sebetulnya pengejawantahan nilai jihad demi menjaga akidah umat Islam.

Premis penting yang dapat ditarik dari paparan di atas bahwa ketika agama telah terwadahi secara organisatoris, konstelasi politik keagamaan akan tergantung pada tokoh atau elit organisasi tersebut. Pada situasi ini, akan terjadi pilahan sosial yaitu kelompok mayoritas yang diam (*silent majority*). Namun keberadaan kelompok mayoritas ini –secara masif- tak banyak berpengaruh. Mereka adalah kelompok yang menafsirkan agama sebagai keluhuran pekerti sebagaimana telah diwariskan oleh *sang danyang*, yaitu mbah Tambar dan mbah Giah. Sebaliknya, justru kelompok minoritas yang terdiri dari para elit atau tokoh inilah yang mewarnai dinamika keagamaan. Mayoritas dan minoritas ini tidak didasarkan pada jumlah (kuantitas), melainkan pada pilihan ideologi yang di sini digunakan terma santri dan nasionalis. Secara kultural, masing-masing berada di NU dan Muhammadiyah.

NU dan Muhammadiyah juga berada pada relasi konflikktual, baik laten maupun manifes. Perbedaan ideologi mempengaruhi ekspresi keberagaman di masyarakat. NU dikenal moderat dan permisif terhadap kearifan lokal (*local wisdom*), sementara Muhammadiyah memilih sikap tegas dan kurangmentolerir *local wisdom*. Hal ini terlihat dari; bagaimana kedua kelompok ini menyikapi fenomena kearifan lokal dan fenomena keagamaan lainnya. Jadi, konflik di desa Dermolo secara eksternal melibatkan Islam dan Kristen, namun secara internal Islam, relasi konflikktual juga menghadapkan kelompok NU dan Muhammadiyah,

serta santri dan nasionalis. Dari akumulasi relasi konflikual ini, desa Dermolo dijadikan sebagai obyek kajian konflik dalam disertasi ini.

Fenomena berbeda terjadi di desa Bondo. Secara historis, masyarakat agama di desa Bondo terlibat dalam jalinan interaksi yang dinamis. Secara historis, mula-mula, masyarakat Bondo hanya mengenal agama *Kejawen* yang bersifat natural (*native*). Pada perkembangannya, interaksi para penganut agama *Kejawen* dengan dunia luar menghasilkan tiga jenis agama, yaitu: *Kejawen*, Islam dan Kristen. Mulanya, interaksi antarpenganut ketiga agama menjunjung tinggi toleransi. Pada perkembangannya, relasi antarumat beragama mengalami ujian seiring dengan kemunculan kasus yang dalam sejarah Indonesia dikenal dengan G 30 S PKI. Labilnya perpolitikan nasional saat itu, mengancam eksistensi agama *Kejawen*. Oleh kalangan muslim radikal (sebutan bagi ekstrimis Islam), agama *Kejawen* disangkakan sebagai pengikut PKI; sebuah organisasi yang berideologi komunis.

Dianggap membahayakan, sekelompok muslim melakukan pembunuhan terhadap para penganut agama *Kejawen*. Terjadilah kepanikan massal di kalangan mereka. Kaum *kejawen* ramai-ramai mencari jalur aman. Jika sekelompok kaum muslim menyerang, umat Kristiani justru membuka pintu keamanan bagi mereka. Tak ayal, mereka berbondong-bondong masuk Kristen.

Kepemeluk kaum *Kejawen* atas agama Kristen menimbulkan pertanyaan; apakah kepemelukan tersebut dilatarbelakangi oleh persoalan ideologi (akidah)?; atau semata pertimbangan pragmatis yaitu penyelamatan diri? Langkah yang diambil oleh kaum *Kejawen* tersebut melahirkan persepsi baru dari masing-masing pemeluk agama; bagaimana kaum muslim memandang sikap permisif

kaum kristiani?; bagaimana pula kaum kristiani menilai sikap ofensif kaum muslim?; dan bagaimana pula kaum *Kejawen* (sebagai korban) memandang sikap pemeluk kedua agama tersebut? Sampai kapan pula PKI dan kaum *kejawen* dianggap sebagai musuh?

Penyelamatan pihak Kristen kepada kelompok *Kejawen* melahirkan dua identitas; *pertama*, identitas internal (*internal identity*); *kedua*, identitas eksternal (*external identity*). Yang pertama berkaitan dengan keyakinan atau keimanan atas ideologi Kristen, misalnya kemauan untuk dibaptis. Hal ini dapat membangun loyalitas baru terhadap agama baru Adapun yang kedua, bertalian dengan sikap luaran yang bersifat formalitas, misalnya ibadah ke gereja. Ini membuka peluang untuk keluar dari Kristen ketika kepentingan-kepentingan pragmatisnya tak terakomodir.

Dari sini lalu pemeluk agama di Bondo terbagi menjadi kelompok Islam yang mayoritas *Kejawen*, dan kedua kelompok Kristen. Kelompok *Kejawen* menerjemahkan agama sebagai keluhuran perilaku tanpa memperhatikan sumber teks suci (*written text*). Yang terpenting bagi mereka adalah tidak saling mengganggu dan menciderai. Ini menjadi kewajaran ketika mayoritas pandangan ini mewarnai dinamika keberagamaan di desa Bondo sebagai desa yang menjunjung tinggi toleransi dan terbingkai dalam relasi yang harmoni. Pandangan *Kejawen* ini juga tak lepas dari pengaruh *sang danyang*, yaitu Lahut Gunowongso (muslim) yang membangun hubungan baik dengan Ibrahim Tunggul Wulung (Kristen). Selain faktor di atas, harmoni dapat tercipta karena kelompok NU dan Muhammadiyah secara organisatoris tak menghegemoni di masyarakat, sehingga

tak ada *silent majority* marjinal sebagaimana di desa Dermolo. Harmoni di desa ini dapat dilihat –diantaranya- keberadaan masjid dan gereja yang mudah dijumpai di kawasan ini, bahkan letaknya saling berdampingan. Dalam kegiatan sosial, masing-masing saling terlibat dan melibatkan diri, misalnya, ketika ada jamaah Kristen yang meninggal, maka pengajian *panglipuran* akan dihadiri oleh semua warga sekitar tanpa memandang identitas dan agama.

Situasi harmoni juga terlihat dari dihapusnya Peringatan Hari Besar Agama (PHBA) di beberapa lembaga pendidikan. Di sekolah-sekolah di Bondo, PHBA biasanya dimanfaatkan untuk unjuk kemeriahan yang otomatis menampilkan gemerlap material. Pada momen ini, dipastikan bahwa PHBA Kristen jauh lebih meriah dibandingkan dengan PHBA Islam. Mengantisipasi terjadinya kecemburuan sosial, pihak-pihak sekolah bersepakat agar PHBA tidak lagi dilaksanakan karena berpotensi melahirkan konflik agama. Secara historis, fenomena-fenomena di atas hendak menegaskan bahwa secara historis, masyarakat di desa Bondo telah memiliki pengalaman dalam membangun relasi keagamaan yang baik.

Berdasarkan paparan di atas, fenomena keberagamaan, baik berupa konflik ataupun harmoni, tak lepas dari model masyarakat merekonstruksi agama (*dîn*). Ini berdampak secara langsung terhadap cara beragama (*tadayyun*) dan upaya menjaga agamanya (*hifzh al-dîn*).²

² Terma *hifzh al-dîn* biasanya digunakan dalam diskursus tentang upaya syara' membumikan kemaslahatan dalam kehidupan manusia. Ketika Tuhan memberikan ketentuan hukum melalui para nabi, umat manusia berkewajiban untuk memanifestasikan hukum tersebut dalam wujud terciptanya kebaikan bagi sesama. Dalam kitab *al-Muwâfaqât*, Syatibi mencatat, terdapat lima hal yang harus dijaga demi tercapainya kemaslahatan manusia (*al-dzarûriyyât al-khamsah*); *hifzh al-dîn* (menjaga agama), *hifzh al-nafs* (menjaga jiwa), *hifzh al-aql* (menjaga akal), *hifzh al-nasl*

B. Rumusan Masalah

Fenomena keagamaan di desa Bondo dan Dermolo menyiratkan pesan bahwa kontestasi simbol sebagai upaya merekonstruksi makna agama (*dîn*) berikut penjagaannya (*hifzh al-dîn*), meniscayakan dua hal; konflik dan harmoni. Integrasi terjadi ketika kemajemukan dinilai bersifat natural, sehingga harus dimenej. Konflik terjadi ketika kemajemukan dilihat sebagai keberbedaan yang membuka ruang terjadinya klaim kebenaran (*truth claim*). Melihat dua unsur ini, maka fokus kajian dalam disertasi ini akan melacak proses masyarakat mengkonstruksi agama (*dîn*), cara beragama (*al-tadayyun*), menjaga agamanya (*hifzh al-dîn*).

Berdasar atas latar belakang masalah di atas, permasalahan pada penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Agama bertumpu pada pengalaman dan keyakinan atas kekuatan supernatural.

Karena terdapat keberbedaan tingkat pengalaman dan keyakinan antara individu dengan lainnya, maka terciptalah dinamika dan variasi di antara pemeluk agama dalam mengekspresikan keberagaman mereka. Di tengah variasi tersebut, semua pemeluk agama sesungguhnya menuju ke titik sentral, yaitu Tuhan. Upaya menuju Tuhan menjadi relatif dan membuka ruang penafsiran baru. Relatif mengandung pengertian bahwa pada level teologis,

(menjaga keturunan), dan *hifzh al-mâl* (menjaga harta). Syatibi (1994: 324) menegaskan bahwa terjaganya kelima aspek ini akan melahirkan kenyamanan dan keamanan hidup manusia. Inilah inti dari syara'. *hifzh al-dîn*, seringkali ditempatkan pada otoritas tertinggi (*high authority*), yang menegaskan agama-agama yang lain. Pandangan ini tidak jarang memunculkan sikap fanatik dan memposisikan agama-agama saling berhadap-hadapan. Maka dari itu, pemilihan *hifzh al-dîn* dalam disertasi ini dimaksudkan agar terma ini dapat direkonstruksi maknanya berdasarkan atas varian rekonstruksi makna dari masyarakat yang majemuk, sehingga melahirkan sikap mentoleransi perbedaan, daripada mempertahankan kebenaran mutlak secara sepihak.

upaya menuju Tuhan mengandung kebenaran absolut. Namun pada level sosiologis, kebenaran tersebut menjadi relatif bagi yang lain. Maka persepsi dan ekspresi keagamaan tak bisa disatukan karena hal ini berkaitan dengan konstruksi agama yang membentuk dan dibentuk mereka. Fenomena ini dapat terurai jika proses konstruksi agama tersebut dapat ditemukan. Pertanyaannya, bagaimana dinamika masyarakat merekonstruksi makna agama (*dîn*)?

2. Konstruksi makna agama berdampak pada manifestasi agama dalam kehidupan sosial (*tadayyun*). Pada level ini, berbagai ekspresi dengan rasa emotif keagamaan bermunculan dan meniscayakan konflik dan harmoni. Konflik dapat terjadi ketika tak ada kesepahaman dalam perbedaan. Sebaliknya, jika kesepahaman tercapai, maka umat beragama dapat menciptakan hubungan yang harmoni. Ini adalah fakta keberagaman bahwa masing-masing pemeluk berkecenderungan menilai dan menafsirkan aktifitas keagamaan kelompok lain (*the others*). Kecenderungan ini tak lain merupakan bagian dari keterpanggilan hati nurani untuk menjaga ideologi keagamaan yang diyakininya. Maka, untuk mengurai makna di balik terjadinya konflik dan harmoni dalam masyarakat beragama, pertanyaan yang harus dijawab adalah bagaimana dinamika masyarakat merekonstruksi cara menjaga agamanya (*hifzh al-dîn*)?

C. Tujuan

Sesuai ruang lingkup identifikasi masalah di atas, maka penelitian ini ditujukan untuk:

1. Mendeskripsikan dinamika masyarakat dalam merekonstruksi makna agama (*dîn*).
2. Mendeskripsikan dinamika konflik dan harmoni umat beragama sebagai upaya merekonstruksi cara menjaga agama yang dipeluknya (*hifzh al-dîn*).

D. Signifikansi

1. Teoritis

Konflik dan harmoni menjadi keniscayaan dalam keberagamaan, yang lahir dari proses pendefinisian agama. Definisi tersebut tidak lahir satu langgam karena ia berhubungan dengan keyakinan yang ditafsiri secara beragam. Keragaman inilah yang harus dipertemukan; bukan dengan menyatukan tafsir, melainkan menyatukan pemahaman bahwa agama dimunculkan oleh makna-makna yang dipersepsikan oleh para pemeluk agama. Maka pemahaman terhadap rekonstruksi pemaknaan agama dinilai penting karena menghantarkan pada keselarasan hidup beragama yang sama-sama mengejewantahkan kebaikan, bukan mencari kebenaran mutlak.

2. Praksis

Perilaku keagamaan (*profane*) adalah hasil penafsiran terhadap doktrin (*sacred*). Hasilnya, muncullah makna-makna yang dipersepsikan yang akan menentukan tensi keberagamaan. Fakta menunjukkan, konflik seringkali lahir

dari kecurigaan terhadap kelompok agama lain (*prejudice*). Dengan memahami proses rekonstruksi tersebut, para pemeluk agama diharapkan dapat memahami proses kemunculan ide-ide tersebut dan memilih sikap toleran terhadap keragaman. Maka, pendekatan perlindungan hak lebih menjanjikan harmoni antarumat beragama, dibandingkan dengan pendekatan konflik dan yuridis-formal (normatif).

E. Tinjauan Pustaka

Kajian tentang dinamika kehidupan umat beragama telah banyak dibahas oleh para ahli, mulai dari forum diskusi kelas hingga forum seminar berkelas internasional. Literatur-literatur yang berupa buletin, majalah, jurnal, buku dan sebagainya juga telah banyak dipublikasikan. Data-data awal inilah yang peneliti jadikan sebagai acuan awal untuk mendalami inti persoalan dari penelitian ini. Melalui data ini, peneliti memiliki gambaran umum mengenai dinamika kehidupan antarumat beragama. Kajian kepustakaan ini peneliti bagi menjadi 5 bagian.

1. Kajian tentang Pluralisme

Dalam diskursus tentang pluralisme agama, Huston Smith (2001) memberikan paparan yang baik tentang sejarah dan sisi universal dari tujuh agama (Islam, Yahudi, Nasrani, Khong Hu Cu, Taoisme, Hindu dan Budha). Sisi transendental yang menjadikan Tuhan sebagai tujuan akhir menjadi titik kulminasi. Maka, kehadiran berbagai agama, tidak ditempatkan sebagai ancaman, melainkan sebagai kompetitor dalam menuju tujuan akhir. Dalam

buku *The Religions of Man*, ia menyajikan data-data yang berhubungan dengan sejarah, doktrin, dan karakter agama. Ia juga merancang idealitas bahwa diskursus keagamaan harus dimulai dari kemauan untuk mengetahui sejarah agama lain. Inilah embrio toleransi keberagamaan. Smith menegaskan, sikap kesediaan para pemeluk agama untuk memahami agama, melahirkan empati terhadap sesama, sehingga beragama disemangati untuk menciptakan kebaikan dalam peradaban manusia.

Kajian serupa juga disunting oleh Djam'annuri (2003). Secara deskriptif, buku ini mengkaji sejarah dan pemikiran agama-agama besar di dunia. Berbeda dengan Smith, buku ini memberikan analisis tajam tentang potensi-potensi konflik di balik hegemoni doktrin setiap agama yang akan berpengaruh terhadap perilaku. Data-data ini akan dijadikan sebagai perspektif awal dalam mengkaji konflik dan harmoni yang menjadi kajian disertasi ini. Atas kekurangan kajian dalam buku *Studi Agama-agama: Sejarah dan Pemikiran*, disertasi ini melengkapi wacana dan idealitas tersebut melalui kajian lapangan dengan obyek yang menampilkan varian-varian yang lebih beragam dan faktual.

Kajian Djam'annuri tersebut dirangkum lebih analitik dan kritis dalam kajian-kajian *Dian Institute* yang dikodifikasikan dalam buku *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-agama* (2003). Selain memaparkan sejarah dan doktrin agama, kajian yang berisi kumpulan makalah panjang ini menawarkan *blue print* terkait manajemen pluralitas keagamaan, bahwa semua agama berkepentingan untuk mengakui eksistensi agama lain yang sama-sama menuju

kontrol sosial yang teratur. Agama memiliki agenda yang sama, yaitu menciptakan kehidupan sosial yang baik. Namun buku ini baru menganalisis tataran eksoteris, belum tataran esoteris. Sisi eksoteris ini yang harus dikelola agar dalam tataran esoterisnya para pemeluk agama memahami kesatuan tujuan dalam beragama.

Sejarah panjang agama yang direkonstruksi para pemeluknya, menurut Bowker (1995) bertolak dari luasnya interpretasi terhadap ayat-ayat dan variasi pengalaman-pengalaman keberagamaan. Menurutnya, pengalaman tak bisa dipertukarkan karena akan melahirkan konflik baru. Para pemeluk agama cukup membuat ruang persemaian sendiri bagi pengalamannya. Namun tesis ini terkesan tidak realistis karena pertukaran pengalaman tak bisa dihindarkan dalam kehidupan sosial. Maka, disertasi ini akan memberikan antitesis bahwa persinggungan pengalaman keagamaan dapat berdampak positif jika didasari atas kemauan dan kemampuan dalam memahami perbedaan.

Untuk melengkapi upaya mendesain persinggungan pengalaman keagamaan, Smith (2004) menawarkan redefinisi terhadap agama. Secara kritis, ia menuangkan pikirannya tersebut dalam; *Memburu Makna Agama*. Di sini ia menjabarkan proses bagaimana agama bermetamorfosa dalam kehidupan sosial. Jika faktanya demikian, persoalan agama terlalu kompleks jika hanya dijelaskan melalui perangkat keimanan. Agama tidak hanya ditempatkan sebagai persoalan teologis, melainkan juga bersifat sosiologis. Dengan perspektif ini, agama dapat dikaji secara kritis, sehingga makna-makna yang terpola dapat diungkap.

Kajian yang hampir sama ditulis oleh Bellah (2000). Dalam *Beyond Belief; Esai-esai tentang Agama di Dunia Modern*, ia menegaskan universalitas agama-agama dengan memberikan penetrasi tentang reorientasi keagamaan yang menuju kepada pengabdian atas kekuatan supranatural (Tuhan) yang tidak disinggung oleh buku-buku sebelumnya. Untuk mendapatkan gambaran tersebut, ia memaparkan pengalaman agama *vis a vis* modernisme. Berkembangnya diskursus keagamaan –menurutnya- terjadi sebagai akibat transformasi pemahaman, dari *sacred* menjadi *profane*. Pada level ini, pembelokan makna agama (*deflecting*) menjadi tak terelakkan. Namun Bellah belum menyertakan analisis; sejauhmana pengaruh sektor sosial (politik, ekonomi, budaya, dan sebagainya) terhadap kemunculan makna baru suatu agama.

Aspek yang belum disinggung oleh Bellah, disuguhkan secara analitik oleh Roland Robertson (ed.). Memotret agama melalui perangkat teori-teori sosial menjadi keharusan, sehingga diketahui; apa pendekatan yang tepat dan pola-pola apa saja yang ada dalam setiap agama. Dalam buku *Sociology of Religion* (1970) ini, Durkheim memaparkan dasar-dasar sosial dari agama, bahwa agama direkonstruksi oleh realitas sosial. Maka, mengkaji agama harus terintegrasi dengan mengkaji masyarakat sosial. Tidak hanya itu, Stark dan Glock juga menjelaskan dimensi-dimensi keagamaan. Setidaknya ada 5 dimensi keagamaan, yaitu keyakinan, praktik agama, pengalaman, pengetahuan agama, dan konsekuensi. Dengan memahami kelima dimensi ini, diskursus keagamaan dalam disertasi dapat diposisikan melalui perspektif yang tepat.

Bagaimana pluralisme dalam Islam? Mohamed Fathi Osman (2006) membahas ayat-ayat toleran dan tidak toleran dalam bukunya *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keberagamaan; Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, dan Peradaban*. Ini membantu kajian awal dalam disertasi ini, utamanya dalam mengkaji pluralisme dalam perspektif Islam. Namun, jumlah ayat dalam buku ini sangat terbatas dan dikaji secara singkat. Selebihnya ia membahas soal demokrasi, sistem multipartai, dan oposisi yang dikaitkan dengan pluralisme. Disertasi ini akan melengkapi kajian singkat atas ayat-ayat toleran dan tidak toleran dalam buku tersebut melalui kajian atas realitas kehidupan masyarakat beragama melalui perspektif emik.

Untuk memperkaya khazanah tentang pluralisme dalam Islam. Kumpulan makalah yang diedit oleh Sururin (2005) dalam buku *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam; Bingkai Gagasan yang Terserak* layak dikaji. Di sini terdapat kumpulan makalah pluralisme yang dikaji dengan berbagai pendekatan, seperti budaya, syariah, teologi, dan sejarah dan ditulis oleh para ahli. Dalam kerangka ini, pluralisme dikaji dalam perspektif Islam melalui pendekatan yang beragam. Ini membantu kajian disertasi ini bahwa diskursus interaksi umat beragama tak bisa dilihat secara parsial. Poin penting yang mengemuka diantaranya adalah tentang dilema-dilema sosial yang muncul dalam diskursus pluralisme. Namun ragam pendekatan tersebut belum mengemukakan fakta-fakta terkini yang memiliki kompleksitas yang lebih rumit. Bahan-bahan dalam buku tersebut akan dielaborasi melalui analisis tajam dalam disertasi ini.

Kajian serius yang patut dijadikan sebagai referensi penting adalah tentang pluralisme dalam al-Qur'an yang ditulis oleh Abd. Moqsith Ghazali. Ia begitu lihai dalam mengelaborasi ayat-ayat pluralisme berikut dengan literatur-literatur yang sangat memadai, baik dari bidang tafsir maupun fiqh. Kekayaan hazanah dalam buku ini membantu peneliti dalam mencari landasan-landasan yang tepat ketika hendak memaparkan pluralisme dalam perspektif Islam. Buku ini sekaligus memberikan kritik terhadap tafsir-tafsir parsial yang mendeligitimasi pluralisme dalam Islam. Islam mendukung penuh hidup damai dalam keragaman. Melalui buku *Argumen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (2009) dan merupakan disertasinya yang berhasil dipertahankan untuk mendapatkan gelar doktor, Moqsith menegaskan bahwa kajian pluralisme harus terus dikukuhkan karena telah memiliki landasan historis dan referensial yang kuat.

Teori-teori di atas perlu diskemakan dengan desain yang sistematis melalui perspektif teologi inklusif, bahwa setiap agama terbuka untuk dipahami, dihayati, ditafsiri, dan diejawantahkan secara sosial. Teologi ini tidak berarti semua Tuhan berhak disembah, namun setiap penyembah Tuhan berkepentingan untuk membuka diri untuk berdiskusi dan menyamakan perbedaan. Ketauhidan sebagai *kalimatun sawâ'* atau *common platform* harus diposisikan sebagai upaya mengukuhkan pluralisme. Perspektif ini membantu kajian dalam disertasi ini untuk menganalisis relasi konflikual umat beragama. Inilah inti dari buku *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (2001).

Sebagai epilog tentang kajian pluralisme, kumpulan tulisan yang dirangkum oleh *Dian Institute* yang berjudul *Prospek Pluralisme di Indonesia; Harapan untuk Keadilan, Perdamaian, dan Keutuhan Ciptaan di Indonesia* (2009) perlu ditelaah. Selain merekonstruksi makna pluralisme dengan berbagai perspektif, buku ini menawarkan desain pluralisme pada konteks keindonesiaan melalui pengalaman kebhinekaan dan akomodasi terhadap *local wisdom*. Keduanya dapat didialogkan dan diintegrasikan dengan pesan universal keagamaan agar semangat keagamaan tidak berbenturan dengan semangat kebhinekaan yang sudah terjalin lama. Dampak sosiologis dari falsafah Bhineka Tunggal Ika bagi masyarakat Indonesia adalah munculnya potensi konflik dan harmoni. Dua hal inilah yang akan dikaji melalui perspektif emik sebagai upaya merekonstruksi kerukunan dan keragaman beragama dalam konteks keindonesiaan.

2. Kajian tentang Konflik

Dalam kehidupan plural selalu tersimpan potensi konflik. Secara sederhana, konflik dapat diartikan sebagai kondisi pertentangan antarkepentingan dalam masyarakat. Untuk mendapatkan gambaran tentang embrio kemunculan teoritisasi konflik ditinjau dari aspek teoritisnya, buku Karl Marx yang berjudul *Capital* (1962) penting dijadikan referensi awal. Marx menegaskan tentang munculnya kelas-kelas masyarakat (stratifikasi sosial) sebagai akibat persoalan ekonomi, di mana kaum borjuis (pemilik modal) dalam posisi menguatkan hegemoni ekonomisnya kepada kaum proletar (pelaku modal). Atas dasar ini, konflik dianggap sebagai situasi negatif yang

menyebabkan disintegrasi dalam ranah sosial. Pada konteks konflik umat beragama, stratifikasi sosial sebagaimana dimaksudkan oleh Marx, tidak dilihat sebagai konflik ekonomi dan perjuangan kelas semata, melainkan sebagai perjuangan umat beragama untuk mendapatkan eksistensi keberagamaan. Ini tepat untuk membangun perspektif terhadap interaksi konfliktual yang ada.

Definisi dan teori-teori konflik tersebut kemudian mengalami perkembangan. Buku *Rekonstruksi Teori Sosial Modern* (2012) memberikan informasi akurat tentang perkembangan tersebut. Dari sini diketahui, bagaimana teori Marx tentang konflik dikritisi dan dimodifikasi oleh generasi setelahnya. Jika kelahiran teori konflik didasari atas perjuangan kelas, maka dalam operasionalisasinya, konflik dapat diatribusikan pada upaya melihat realitas bahwa perjuangan kelas adalah alamiah. Bagi disertasi ini, diskursus perjuangan kelas menjadi sebuah perspektif tentang perjuangan umat beragama dalam mempertahankan eksistensinya. Ditegaskan oleh Gramsci bahwa konflik adalah dampak hegemoni dari kelompok elit (*rulling class*). Kemunculan hegemoni melahirkan tiga bentuk penyesuaian; *pertama*, penyesuaian karena takut konsekuensi jika tidak menyesuaikan diri; *kedua*, karena biasa mengikuti ujian tertentu yang lebih menggambarkan partisipasi yang lazim dilakukan; *ketiga*, karena tingkat kesadaran dan persetujuan terhadap unsur dan keyakinan tertentu.

Dari perkembangan teori konflik ini, salah satu topik yang menarik dikaji adalah tentang pembentukan kelas dalam masyarakat. Para sosiolog memiliki pandangan beragam tentang hal ini. Marx –dalam *Capital* misalnya,

menyatakan bahwa perebutan modal dan peluang menjadi penyebab konflik dalam masyarakat. Namun, perspektif ini dikritisi oleh Dahrendorf bahwa terbentuknya kelas dalam masyarakat bersifat natural. Maka, stratifikasi sosial hanya perlu dimenej dan dimodifikasi, sehingga menghasilkan kekuatan sosial. Buku *Class and class conflict* (1959) mencatat, kelas-kelas dalam formal keagamaan tak bisa lepas dari konflik. Langkah realistis menghadapi realitas ini adalah bagaimana memahami sisi emik dari umat beragama sehingga fenomena dapat ditelaah secara tepat.

3. Kajian Perspektif tentang Konflik

Agama memiliki sisi transendental dan horizontal. Untuk mendapatkan ketepatan dalam mendeskripsikan dan menganalisis hal tersebut, maka terlebih dahulu agama harus diletakkan sebagai obyek kajian sosial, sehingga agama dapat diteliti melalui perilaku-perilaku keagamaan sebagai bentuk ekspresi keagamaan itu sendiri. Dari sini lalu teori-teori sosial bisa dijadikan sebagai alat untuk mendeskripsikan fenomena yang ada. Secara eksplisit, *Contemporary Approaches to the Study of Religion* (1985) menempatkan agama tidak hanya bersifat teologis, namun juga sosiologis. Maka, disertasi ini akan menjadikan perspektif ini untuk mengamati dinamika keberagamaan sebagai peristiwa sosial, bukan teologis. Maka premis metodologisnya adalah beragama bukan membincang tentang benar dan salah, melainkan mengungkap upaya masyarakat dalam merekonstruksi kebenaran keagamaan.

Dinamika keagamaan merupakan dampak dari interaksi simbol-simbol agama. Secara doktrinal, semua ajaran agama mengajarkan kebaikan. Namun

pada sisi ekspresi, akan bermunculan berbagai model tindakan sosial. Buku *The Comparative Study of Religious* (1958) mencatat bahwa dalam diskursus keagamaan, yang paling mungkin dilakukan adalah menyamakan persepsi tentang kebenaran, bukan tentang siapa yang paling benar. Ini dimulai dari telaah atas sejarah, doktrin, dan tipe agama tertentu. Secara teoritik, buku ini cukup memadai. Namun dari sisi analitik, kajian psikologis dan kognitif yang tidak parsial, belum mendapatkan porsi yang cukup. Disertasi ini akan melengkapinya.

Tindakan sosial-keagamaan di atas akan membentuk skema interaksional antaragama. Dinamika yang ada bisa berwujud damai atau konflik. Keduanya ibarat dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Dalam buku *Pluralisme, Konflik dan Perdamaian Studi Bersama Antar Iman* (2002) materi tentang fluktuasi hubungan antariman dideskripsikan dengan baik; betapa kehadiran agama meniscayakan antarpemeluk sikap saling menerima kehadiran ideologi lain dan melahirkan situasi damai. Jika tidak, konflik akan lahir dan menyebabkan eskalasi relasi agama-agama menjadi dinamis.

Pada konteks keindonesiaan, pluralisme agama menjadi diskursus penting yang sudah dilakukan sejak lama. Dalam buku *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (1999), sikap toleransi antarpemeluk agama terus dikampanyekan. Islam sebagai agama mayoritas diumpamakan sebagai pemrakarsa toleransi keberagamaan karena agama ini secara *genuine* menyerukan toleransi. Terlebih, meskipun penduduk Indonesia mayoritas beragama Islam, tidak serta-merta negara didesain menjadi Negara Islam.

Kajian ini dapat memberikan refleksi tentang diskursus keagamaan pada konteks Indonesia.

Untuk melengkapi kajian tersebut, buku *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (1998) penting dijadikan referensi. Dalam buku ini Effendy (1998) memaparkan pengalaman persinggungan Islam -sebagai agama mayoritas- dan Negara. Disebutkan bahwa tokoh bangsa ini telah terlibat diskusi panjang terkait dasar negara. Di tengah kebhinekaan, kemajemukan bangsa Indonesia harus dimenej. Meskipun Islam sebagai agama mayoritas, namun tuntutan kebhinekaan tersebut tidak bisa memaksakan Islam sebagai agama yang mendominasi konstelasi politik keagamaan. Karena dominasi akan berujung pada terbukanya ruang eksploitasi terhadap kelompok minoritas. Kajian ini dapat dijadikan sebagai petunjuk awal dalam mengulas dilema pemerintah dalam menghadapi kelompok mayoritas dan minoritas.

Fenomena ini juga menjadi kajian dalam *Religiositas Di Alenia Tiga; Pluralisme, Nasionalisme, dan Transformasi Agama-Agama* yang ditulis oleh Rektor UKSW Salatiga, John Titaley (2013). Menurutnya, memanasnya konstelasi politik keagamaan di Indonesia dan karut-marut menejerial beragama oleh pemerintah -dari perspektif konstitutif- tidak lepas dari problem konstitusi yang tertuang dalam UUD 1945. Jika bangsa ini ingin kehidupan beragama dimenej secara baik, perlu keberanian untuk mengkritisi konstitusi yang selama ini menjadi pijakan dalam membuat regulasi. Bahkan, amandemen alinea ketiga dianggap mendesak untuk dilakukan. Pangkal

persoalan disinyalir berasal dari alinea tersebut yang secara tersurat membuka tindakan diskriminatif. Pemberlakuan Peraturan Bersama Menteri No. 9 dan 8 tentang pendirian rumah ibadah yang menimbulkan polemik berkepanjangan, adalah contoh kecilnya. Disertasi ini akan melengkapi fakta empiris di lapangan tentang respon terhadap pemberlakuan peraturan tersebut.

Secara teoritis, ini dapat dimulai dengan digulirkannya konsep Teologi Inklusif yang mengartikulasi persoalan teologi secara humanis. Teologi Inklusif berorientasi pada desakralisasi teologi sehingga urusan tidak hanya melangit melainkan lahir dan berkembang serta responsif terhadap ideologi lainnya. Dalam buku *Teologi Inklusif* (2001) disebutkan bahwa ketaatan kepada Tuhan menyemangati manusia untuk menciptakan perdamaian antarumat beragama. Islam harus bersifat inklusif sehingga tidak memberikan ruang bagi kemunculan absolutisme beragama yang berdampak pada munculnya klaim kebenaran mutlak (*truth claim*) yang sesungguhnya bertentangan dengan sunnatullah..

Jika buku sebelumnya mengkaji harmoni dari sisi tematik al-Qur'an, buku *Fiqih Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis* (2004) menawarkan pendekatan harmoni dari perspektif fikih. Selama ini fikih menjadi disiplin ilmu yang banyak memproduksi hukum yang mengadvokasi kelompok muslim. Fikih seolah menjadi otoritas 'ketok palu' tentang kebenaran dan kesesatan. Tak ayal, fikih sering disemati sebagai disiplin ilmu yang intoleran. Maka dari itu, fikih harus direvitalisasi sehingga bisa lebih responsif terhadap kondisi kekinian, termasuk dalam tema toleransi

keberagamaan. Buku ini memberikan informasi penting tentang bagaimana bangunan fikih dalam toleransi keagamaan. Namun oleh beberapa kalangan, buku ini hanya menggunakan satu paradigma. Ia tidak menghadirkan argumen-argumen teologis yang kerap dikemukakan oleh pihak-pihak yang berkeberatan dengan gagasan pluralisme agama.

Buku lain yang memberikan perhatian serius terhadap pentingnya memenej keberagamaan diantaranya *Dialog Antarumat Beragama; Gagasan dan Praktik di Indonesia* (2010). Buku yang ditulis oleh J.B. Banawiratma dkk. ini memberikan perhatian serius terhadap berjalannya dialog keagamaan, utamanya antara Islam dan Kristen. Selain mengkritisi model-model solusi konflik keagamaan yang ada, buku ini menawarkan *blue print* bahwa dialog semestinya tidak hanya melibatkan organisasi keagamaan, akan tetapi harus menyentuh birokrasi pemerintahan sebagai penentu kebijakan konstitusional. Sinergitas antarelelemen diyakini mampu meredam atau mengeliminir tindak kekerasan dalam agama. Maka, kajian dalam penelitian ini dapat merekomendasikan opsi pendekatan persuasif yang lebih humanis bertolak dari perspektif emik yang melarbelakangi keberagamaan masyarakat.

Maka, dialog harus didahului dengan elaborasi atas konflik keagamaan yang sudah terjadi. Buku *Agama Kekerasan* (2003) dan *Membangun Teologi Inklusif –Pluralistik* (2003) menjadi bacaan penting. Buku ini mengurai tentang varian motif di balik kekerasan berikut dengan contoh-contoh kasus yang sudah terjadi. Dijelaskan, konflik agama dilatarbelakangi oleh masalah ekonomi, politik, hegemoni sepihak, perjuangan kelas dan sebagainya. Selain

mengurai kekerasan tersebut, buku ini juga menawarkan solusi terkait desain keagamaan dan keberagaman dalam konteks keindonesiaan.

4. Kajian tentang Islam Pesisiran

Disertasi ini mengkaji tentang dinamika keagamaan masyarakat Jawa (desa Dermolo dan desa Bondo di kabupaten Jepara Jawa Tengah). Untuk mendapatkan informasi awal, peneliti memilih buku *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan* (2002). Konsep santri dan *abangan* yang pernah dipopulerkan oleh Clifford Geertz dalam bukunya *Religion of Java*, menjadi diskursus penting. Mengkaji Islam di Jawa tidak bisa lepas dari perspektif kedua kelompok ini karena diskursus keagamaan yang ada tidak bisa lepas dari kedua kelompok tersebut. Buku hasil dari suntingan tesis Zaini Muhtarom ini, secara sistematis memberikan data keterlibatan kelompok santri dan *abangan* dalam kehidupan sosial-politik dan agama. Kekayaan literturnya, memberikan informasi yang lengkap. Ini dapat membantu peneliti dalam mengurai polemik di kedua desa obyek kajian.

Penelitian dengan kesamaan topik ditulis oleh Mudjahirin Thohir dalam buku yang merupakan disertasinya yang berjudul *Orang Islam Jawa Pesisiran* (2006). Buku yang menjadikan Jepara sebagai obyek ini ditulis secara tajam, stilis, dan argumentatif. Kajiannya yang sistematis dan akurat, membantu peneliti sebelum terjun ke lapangan guna mendapatkan informasi tentang Jepara dengan segala legenda, kondisi sosial-politik, agama, budaya, dan sebagainya. Disertasi ini akan menambahkan informasi yang terus berkembang yang belum disinggung dalam buku ini.

Mark R Woodward juga menulis *Islam in Java; Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Buku ini mengulas hubungan antara Jawa dan tradisi Islam, termasuk juga kehidupan santri dalam kehidupan sufisme. Keberadaan Yogyakarta secara institusional, tak dapat dianggap sederhana. Sebagai simbol, Keraton memberikan warna dominan terhadap berkembangnya mistisisme yang belakangan berdampak pada meluasnya kelompok abangan. Tulisan Woodward memperkaya disertasi ini dalam mengungkap hakikat tradisi Jawa dan kondisi keagamaannya.

Nur Syam dan Bambang Pranowo turut berkontribusi dalam kajian tentang diskursus Islam Pesisir. Masing-masing menulis buku *Memahami Islam Jawa* dan *Islam Pesisir*. Dengan alur yang sama, kedua buku ini menambahkan informasi tentang data Islam Pesisir. Kedua buku tersebut menegaskan penelitian yang lain bahwa diskursus tentang santri dan abangan dalam komunitas NU dan Muhammadiyah menjadi bagian tak terpisahkan. Dengan *setting* kajian yang berbeda, disertasi ini mengkaji diskursus tersebut pada konteks Jepara. Dapat dibandingkan; apakah karakter pembeda masyarakat Jepara dengan lainnya? bagaimana pula dinamika keagamaan tercipta? .

Untuk mendapatkan gambaran tentang masyarakat Jawa secara umum, buku *Individual and Society In Java: A Cultural Analysis* (1989) yang ditulis Niels Mulder menjadi referensi penting. Di sini Mulder menggambarkan tentang perspektif *Kejawen* tentang suatu hubungan kekeluargaan dan perannya terhadap perubahan sosial dalam masyarakat. Ini tepat untuk membaca

fenomena keberagaman dan kemasyarakatan di desa Dermolo dan Bondo yang menjadi obyek kajian.

5. Kajian tentang *Hifzh al-Dîn*

Terma *dîn* merupakan kata kunci dalam kajian ini. Dalam *maqâshid syarî'ah* dikenal istilah *hifzh al-dîn* di mana agama merupakan unsur penting yang harus dijaga sebagaimana urgensi menjaga jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mâl*). Untuk mengawali kajian ini, *maqâshid syarî'ah* perlu dielaborasi secara baik. Buku *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* yang ditulis oleh Syatibi (1994) menjadi bacaan penting untuk mendapatkan gambaran tentang *maqâshid syarî'ah*. Dijelaskan bahwa agenda besar dari syariah adalah menciptakan kemaslahatan dalam kehidupan manusia. Maka, syariah harus dipahami secara komprehensif, baik dari sisi redaksi maupun substansi. Keduanya merajut pola tentang misi agama yang sesungguhnya. Dari sini didapati sebuah premis bahwa di dalam teks-teks keagamaan terkandung pesan universal yang menjamin keteraturan dalam kehidupan manusia. Secara spesifik, Syatibi mengulas panjang tentang lima prinsip penting yang harus dijaga dalam kehidupan manusia (*al-dzarûriyyât al-khamsah*), yaitu *hifzh al-dîn*, *hifzh al-'aql*, *hifzh al-nafs*, *hifzh al-nasl*, dan *hifzh al-mâl*. Terkait dengan *hifzh al-dîn*, Syatibi memberikan penegasan bahwa *dîn* sesungguhnya bersifat universal. Universalitas *dîn* inilah yang harus dijadikan sebagai motivasi bahwa semua agama berhak dijaga eksistensinya.

Kajian yang hampir sama juga dibahas dalam buku *al-Maqâshid al-'Âmmah li al-Syarî'ah Al-Islâmiyyah* yang ditulis Al-Alim (tt). Dalam buku ini

Al-Alim mengeksplorasi beberapa ayat al-Qur'an yang mengindikasikan bahwa kepentingan dalam menjaga agama berlaku untuk semua agama. Islam justru melegalisasi penjagaan tersebut agar tidak terjadi saling menjatuhkan antaragama. Kondisi ini menciptakan keharmonisan dan menciptakan kerukunan dengan landasan toleransi.

Kajian tentang *hifzh al-dîn* menjadi perhatian utama dalam buku *al-Maqâshid al-Syar'iyyah; Wa atsaruhâ fi al-fiqh al-islamy* yang ditulis oleh Ali (2002). Ali memberikan penetrasi terhadap pengaruh konsep *maqashid syariah* terhadap pembentukan fikih. Fikih tidak hanya menggali hukum-hukum syara' yang bersifat normatif, akan tetapi hukum yang humanis dan pluralis yang senantiasa disemangati oleh semangat menciptakan keteraturan dalam hidup umat manusia. Inilah yang dapat mendesain fiqih menjadi *fiqih maqasidy*, bukan *fiqih ushuly*.

F. Kerangka Teori

Di dalam kehidupan masyarakat beragama terkandung potensi konflik dan harmoni sebagai hasil dari proses kontestasi doktrin masing-masing agama. Dalam kontestasi tersebut umat beragama sesungguhnya berupaya untuk mendefinisikan agama (*dîn*), baik sebagai entitas kebendaan (organisasi), maupun keyakinan alam bawah sadar yang bersifat alamiah. Maka, upaya pendefinisian agama (*dîn*) yang membuka ruang konflik dan harmoni adalah realitas sosial yang tak terelakkan.

Melihat *problematic oriented* di atas, maka paradigma yang bisa dipakai adalah paradigma konstruktivisme. Menurut Guba dan Yvonna (1954: 213), Paradigma ini bertujuan untuk mencapai pengertian terhadap persoalan yang diteliti, yaitu tentang dinamika hubungan antarumat beragama. Hubungan antarumat ini dapat dimaknai sebagai sebuah pluralitas yang meniscayakan terjadinya kompetisi dan kerjasama antarumat.

Paradigma ini hendak melihat bahwa dinamika keagamaan tidak bisa dilihat secara parsial. Menurut Nafis (2001, 84-85), diskursus tentang agama telah mengalami *deflection*, di mana agama yang mulanya bertujuan mengajarkan kebaikan, berubah menjadi institusi suci yang seakan-akan melegalisasi kekerasan meskipun bagi sebagian kelompok hal itu menjadi pilihan dalam mengejawantahkan kesucian dan kesakralan agama.

Dalam pandangan Thohir (2007: 5), secara sosial, pluralitas agama melahirkan dua kemungkinan; kerjasama dan kompetisi. Kerjasama dalam kehidupan beragama tercipta ketika, *pertama*, kedewasaan umat beragama dalam menjalankan instrumen agama bahwa perbedaan keyakinan memeluk agama bukanlah sebuah hambatan; *kedua*, keragaman yang ada diarahkan pada aktifitas-aktifitas non-keagamaan di mana sesama anggota masyarakat terus bahu-membahu menciptakan dinamika positif dalam masyarakat.

Selain kerjasama, keberagamaan dapat melahirkan kompetisi yang mengarah pada tiga kemungkinan; *pertama*, positif. Situasi ini terjadi ketika masing-masing umat beragama memiliki kesadaran untuk menciptakan prestasi (*fastabiq al-khoirat*); *kedua*, netral. Hal ini tercipta ketika aktifitas masyarakat

sama sekali tidak berkaitan dengan perbedaan yang ada; *ketiga*, negatif, yang terjadi ketika aliran dalam agama dipahami sebagai perberbedaan identitas yang berdampak pada munculnya pandangan-pandangan diskriminatif yang dapat mengarah pada terjadinya benturan (*clash*) inter dan antarumat beragama (Thohir, 2007: 6).

Agama turun sebagai konsep keteraturan dalam realitas sosial. Dalam Hukum Islam dikenal konsep *maqâshid syarî'ah*, yaitu sebuah konsep keteraturan yang menjadi pesan universal dari syariah. Syatibi (1994: 3) menjelaskan bahwa *maqâshid syarî'ah* menjadi ruh dari setiap instruksi-instruksi syara (*taklîf*) yang dibebankan kepada manusia. Di antara konsep penting dari *maqâshid syarî'ah* adalah *al-dzarûriyyat al-khamsah* (lima konsep primer) yang terdiri dari *hifzh al-dîn* (menjaga agama), *hifzh al-nafs* (menjaga jiwa), *hifzh al-nasl* (menjaga keturunan), *hifzh al-'aql* (menjaga akal), dan *hifzh al-mâl* (menjaga harta).

Syatibi (1994: 5) mencatat, ada empat aspek penting dalam *maqâshid syarî'ah*; *Pertama*, kemaslahatan menjadi tujuan utama syariat. Maslahat menjadi ruh dalam setiap kegiatan-kegiatan yang berlandaskan atas agama; *Kedua*, syariat harus dipahami oleh mukallaf. Ketika maslahat menjadi lokus utama, tahap penting berikutnya adalah memahami pesan teks (*nash*) secara komprehensif. Tahap ini meniscayakan keharusan untuk memahami makna kata *dîn* dari pelbagai perspektif, misalnya bagaimana artikulasi kata *dîn* dalam al-Qur'an dan al-Hadits; *Ketiga*, syariat sebagai hukum taklif yang beratribusi pada kesalehan individual dan kesalehan komunal. Pada level ini, pemaknaan

dîn memberikan konsekuensi hukum yang mengikat bahwa diskursus tentang agama harus dimurnikan dari ragam kepentingan duniawi. Dari sini lalu dikenal istilah agama generik dan non-generik. Generik berkaitan dengan pesan ilahi diturunkannya agama (sakral). Adapun non-generik bertalian dengan cara manusia memperlakukan agama (profan); *Keempat*, syariat mengikat manusia di bawah payung hukum. Premis ini menegaskan tentang penting kontekstualisasi makna kata *dîn* yang hanya berorientasi pada pencapaian ridla Allah.

Menurut Alim (tt: 39), penjelasan Syatibi di atas memberikan penegasan bahwa konsep *dîn* harus dipahami sebagai ekspresi ketaatan kepada Tuhan yang terejawantah dalam kehidupan sosial. Maka, pemaknaan *dîn* harus disemangati oleh semangat keteraturan dalam interaksi sosial. Untuk mencapai semangat itu, *dîn* tidak cukup dipahami sebagai sebuah institusi, tetapi ia sebagai konsep hidup yang universal yang berlaku untuk semua makhluk hidup. Implikasi sosialnya, umat beragama tidak lagi dalam posisi mengadvokasi kebenaran agamanya sendiri. Berangkat dari pemahaman ini, *hifzh al-dîn* dapat diposisikan sebagai perspektif terhadap kemajemukan.

Dari uraian di atas disimpulkan bahwa makna kata *dîn* dalam perspektif *maqâshid syarî'ah* diatribusikan pada kesalehan individual yang termanifestasi dalam kesalehan komunal. Sebagai manifestasi atas syariat, kesalehan tersebut harus disemangati sikap ketaatan dan ketundukan terhadap hukum Allah (syariat). Dengan demikian, kesalehan akan terwujud dalam semangat

membumikan nilai keadilan, kesejahteraan, dan kedamaian yang diusung oleh agama.

Keempat aspek penting dalam *maqâshid syarî'ah* sebagaimana disebutkan di atas merupakan upaya mendesain kehidupan keberagamaan nirkekeraan. Agama di masa depan adalah agama-agama yang mampu hidup berdampingan secara menyenangkan dalam sebuah komunitas dunia.

Dalam ranah sosial, Hitami (2007: 3) mengemukakan sebuah gagasan bahwa *hifzh al-dîn* merupakan perspektif sosial tentang pentingnya sebuah keteraturan antarumat beragama. Ini dapat dinyatakan dalam sebuah ungkapan; apapun agamanya, setiap masyarakat berhak untuk dihormati dan dijaga eksistensinya. Di sini diperlukan kemauan menerima bentuk ekspresi keberagamaan individu atau kelompok lain. Kemauan di sini dapat dinyatakan dalam ungkapan “biarkan orang lain mengekspresikan keinginannya menghamba kepada Tuhan Yang Maha Esa”.

Pemaknaan kata *dîn* di sini merajut pola skema tentang hakikat agama sebagai sistem hidup yang humanis dan pluralis yang senantiasa mengajarkan kebaikan kepada sesama agar manusia berjalan teratur sesuai sunnatullah. *Dîn* haruslah dipahami sebagai sistem keteraturan yang menjamin kemaslahatan umat manusia, sehingga fokus umat beragama tidak pada institusionalisasi, melainkan fungsionalisasi agama tersebut.

Fakta empirik menunjukkan bahwa agama menebarkan semangat emotik yang terkesan mengabsahkan berbagai tindakan yang dilakukan atas nama agama. Hal ini lalu memunculkan patriotisme dan fanatisme serta membuka

ruang konflik antarpemeluk agama. Inilah realitas keagamaan yang dimaksudkan oleh Abdullah (2004: 67). Menurutnya, dalam kehidupan keagamaan terdapat dua struktur realitas; *pertama*, yang dipahami oleh perilaku umat beragama; dan *kedua*, perilaku yang dikonstruksi dari realitas obyektif. Kajian ini akan mengarah pada lapisan sosial dan tempat dari lapisan yang menjadi landasan perilaku tersebut. Jika kajian ini terjawab, ada dua hal penting yang didapat; *pertama*, pengenalan yang baik terhadap pola perilaku; *kedua*, struktur realitas yang merupakan wadah bagi para perilaku itu. Maka terjadilah dialektika antara perilaku dengan struktur realitas di mana cara pandang umat beragama terhadap struktur realitas berpengaruh terhadap corak perilaku keagamaan. Dengan kata lain, perilaku dalam kehidupan sosial selalu mengandung potensi kerjasama pada satu sisi, dan potensi kompetisi pada sisi yang lain.

Menurut Salim (2001: 122-124), konflik bersifat alamiah. Persoalannya, bagaimana jika konflik tidak menjadi sesuatu yang positif, tetapi berubah destruktif? Lalu, apakah fenomena konflik sosial ini bersifat insidental dengan motif tertentu dan kepentingan sesaat, ataukah telah menjadi budaya masyarakat yang bersifat laten?

Fenomena tersebut dapat diurai melalui teori konflik. Teori konflik muncul sebagai reaksi dari munculnya teori fungsional. Jika teori fungsional berasumsi bahwa seluruh struktur sosial menyumbangkan integrasi dan adaptasi sistem yang berlaku, teori konflik berpandangan bahwa di dalam masyarakat selalu ada potensi disintegrasi dan perubahan. Di antara tokoh

terkemuka dalam kajian ini adalah Karl Marx (1818-1883). Bagi Marx, teori konflik-nya dibangun atas asumsi bahwa; *pertama*, perubahan merupakan gejala yang melekat pada setiap masyarakat; *kedua*, konflik adalah gejala yang selalu melekat dalam masyarakat; *ketiga*, setiap unsur dalam masyarakat memberikan sumbangan bagi terjadinya disintegrasi dan perubahan sosial; *keempat*, setiap masyarakat terintegrasi di atas penguasaan atau dominasi yang dilakukan oleh sejumlah orang terhadap sejumlah lainnya (Marx, 1981: xi).

Gagasan besar Marx tentang konflik kemudian dimodifikasi oleh tokoh lain yang mengkaji teori ini secara serius, diantaranya adalah Ralf Dahrendorf. Menurutny, Teori konflik Marx kurang relevan untuk menganalisis masyarakat modern. Marx selama ini hanya mengacu pada masyarakat kapitalis saja, padahal telah terjadi perubahan yang cukup signifikan dalam struktur sosial yang ia sebut sebagai masyarakat “industri modern” atau “masyarakat pos-kapitalis” (1959: 28).

Proposisi yang dibangun Dahrendorf (1959: 32) adalah sebagai berikut: *pertama*, setiap masyarakat dalam setiap waktu diatur oleh beberapa proses perubahan-perubahan sosial yang tidak dapat dihindari; *kedua*, konflik dalam setiap masyarakat dalam setiap waktu menyumbang disintegrasi dan perubahan; *ketiga*, setiap masyarakat didasarkan atas tekanan para anggotanya oleh pihak lain.

Dahrendorf (1988: 76) menolak konsep masyarakat tanpa kelas karena kemunculan kelas bersifat natural. Sisi lain yang membedakannya dengan Marx bahwa ia menempatkan teori konflik dan teori fungsionalisme dalam

posisi sejajar. Jika kaum fungsionalis menganggap masyarakat adalah statis dan setiap elemen dalam masyarakat menyumbang stabilitas, maka Dahrendorf menganggap bahwa setiap masyarakat adalah subyek perubahan. Beberapa elemen menyumbang disintegrasi dan perubahan.

Dahrendorf menegaskan, masyarakat mempunyai dua wajah, yaitu konflik dan konsensus. Teori konsensus menguji nilai integrasi dan teori konflik menguji konflik kepentingan. Ia mengakui masyarakat tidak dapat bertahan tanpa konflik dan konsensus. Jadi, konflik tidak terjadi jika sebelumnya tidak ada konsensus. Sebaliknya, konsensus tidak ada jika sebelumnya tidak terjadi konflik. Tesis yang kemudian muncul adalah bahwa berbagai kedudukan dalam masyarakat mempunyai jumlah wewenang yang berbeda. Wewenang tidak terletak pada individu, melainkan pada kedudukan. Maka tugas utama analisis konflik adalah mengidentifikasi berbagai wewenang peran dalam masyarakat (1959: 103).

Pembahasan tentang wewenang tidak bisa dilepaskan dari unit-unit yang mengikat masyarakat yang oleh Dahrendorf disebut dengan *imperatively coordinated associations*, bahwa dalam bingkai wewenang, pemilik wewenang dan bawahannya akan sama-sama memiliki kepentingan yang beragam. Maka Dahrendorf memberikan kata kunci dalam teori konflik ini, yaitu kepentingan. Setiap elemen dalam masyarakat memiliki kepentingan yang beragam namun bisa diarahkan pada terjadinya perubahan.

Lalu, bagaimana teori konflik ini dijadikan sebagai perangkat untuk mengkaji dinamika keagamaan? Sebagai realitas sosial, agama tidak hanya

memuat ajaran normatif-doktrinal, namun juga terdapat variabel pemeluk, tafsir ajaran, lembaga keagamaan, tempat suci, dan bangunan ideologi yang dibangun dan dibela pemeluknya. Maka ketika konflik antaragama pecah, terdapat berbagai variabel yang terlibat.

Lake (2001: 99-101) mencatat, ada tiga faktor utama yang penting dalam merefleksi konflik keagamaan, yaitu *setting history*, *political conditioning*, dan *setting cultural*. Dalam kerangka penghayatan iman, *setting history* membentuk karakter sentimental umat beragama. Sejarah agama merupakan kronologi sejarah iman. Maka di tengah heterogenitas sosial, kondisi ini mengasah kepekaan umat untuk saling menilai, mengamati yang kemudian mengkristal menjadi prasangka sosial.

Pada perkembangannya, *setting history* mengkristal dalam *setting cultural* yang membentuk sikap keberagamaan masyarakat menjadi paternalis yang memposisikan figur tertentu dalam persoalan-persoalan keagamaan, seperti kyai, pendeta, biksu, dan sebagainya. Fenomena ini memiliki akar historis di mana raja menjadi penentu agama bagi rakyatnya. Sikap paternalis yang kuat ini dalam banyak hal dimanfaatkan oleh elit politik untuk kepentingan kekuasaan (Lake, 2001: 101).

Selain dua hal di atas, potensi konflik paling besar terletak pada *political conditioning*. Menurut Lake (2001: 201), dalam wilayah politik dan kekuasaan, kosakata mayoritas dan minoritas terus teraktualisasi dengan berbagai dimensi kepentingan yang terselubung. Kata-kata ini jarang disebut dalam khutbah di gereja atau dakwah di masjid. Hanya dalam dunia politik dan kekuasaan,

agama dijadikan atribut dan beredar dalam berbagai isu SARA yang menorehkan keresahan sosial.

Jika pluralisme diletakkan sebagai cara memandang kompleksitas keberagamaan, maka akan tercipta fondasi bersama bagi seluruh varitas pencarian agama dan konvergensi agama-agama dunia. Bagi sebagian lainnya, pluralisme agama mengimplikasikan saling menghargai di antara berbagai pandangan dunia (*world-view*) dan mengakui sepenuhnya perbedaan tersebut. Jika yang pertama menekankan kebebasan beragama individu, maka yang kedua menekankan pengakuan atas denominasi sebagai pemberi jawaban khas.

Pertanyaannya, mengapa kekerasan inheren dengan agama? Menurut Thohir (2007), setidaknya ada tiga penjelasan bagaimana kekerasan dibawa ke ranah agama; *Pertama*, agama dibawa-bawa oleh negara dan penguasa untuk menjustifikasi dan melegitimasi keputusan-keputusan politik kekuasaan; *Kedua*, terdapat pihak-pihak yang memanfaatkan dan mengatasnamakan lembaga-lembaga agama yang mengembangkan sayap kekuatan untuk merespon keputusan politik dan praktik pemerintahan, atau memanfaatkan ideologi keagamaan untuk kepentingan lembaga, organisasi-organisasi, kelompok-kelompok keagamaan yang mendasarkan diri pada azas keagamaan itu sendiri; *Ketiga*, individu-individu yang merasa terpenggil untuk menghentikan kekerasan, kemaksiatan, dan berbagai keburukan lainnya menurut tafsiran-tafsiran mereka yang merasa terabsahkan dengan menggunakan kekerasan.

Inilah yang ditekankan oleh Dahrendorf bahwa kelompok dalam masyarakat –termasuk kelompok umat beragama- akan mengaktivasi kewenangannya agar eksis di tengah komunitas. Dalam aktivasi terkandung ragam kepentingan akan agama itu sendiri, seperti politik, ekonomi, dan budaya yang berkontribusi terhadap munculnya perubahan pola interaksi antarumat beragama. Dapat dijelaskan bahwa persoalan agama tidak diatribusikan pada agama itu sendiri, melainkan agama dikelilingi oleh faktor eksternal seperti politik, ekonomi, dan sosial yang sama-sama berkontribusi dalam melahirkan persoalan. Faktor-faktor eksternal tersebut dapat diletakkan sebagai pemicu (*trigger*) yang digerakkan oleh sebuah kepentingan. Kepentingan *vis a vis* kepentingan lain inilah yang menciptakan dinamika dalam kehidupan masyarakat manusia.

Jika konflik keagamaan melibatkan variabel-variabel lain yang saling bertalian, maka hal itu dapat dibaca sebagai sebuah fenomena di mana terdapat kontestasi simbol-simbol yang diperjuangkan oleh kelompok tertentu. Hal ini dapat dikaji melalui perangkat teori interaksionisme simbolik. Menurut Blumer (1962: 180-185) sebagaimana dinukil oleh Zeitlin (1995: 331), teori ini merujuk pada karakter khusus yang berlangsung antarmanusia. Aktor tersebut tidak bereaksi terhadap tindakan yang lain tetapi ia menafsirkan dan mendefinisikan setiap tindakan orang lain. Respon aktor baik secara langsung maupun tidak selalu didasarkan atas penilaian makna tersebut. Oleh karena itu interaksi manusia dijumpai oleh penggunaan simbol-simbol penafsiran atau dengan menemukan makna tindakan orang lain.

Menurut Blumer (1962: 182-183), proposisi penting dalam teori ini bahwa manusia memiliki “kedirian” (*self*). Ia dapat membuat dirinya sebagai obyek dari tindakannya sendiri, atau ia bertindak sebagai subyek yang mengamati perilaku orang lain. Hal ini mendorong individu untuk membuat indikasi terhadap dirinya sendiri (*mind*) di tengah kemajemukan dalam masyarakat (*society*). Ketiga unsur inilah yang membentuk proposisi dalam teori interaksionisme simbolik. Teori ini menekankan bahwa sebuah fenomena merupakan produk dari tindakan individu. Manusia cenderung untuk membangun dan memperbaharui tindakan dan dunianya. Dengan kata lain, tindakan manusia tidaklah disebabkan oleh “kekuatan luar” maupun “kekuatan dalam” melainkan oleh pemaknaan terhadap situasi yang dihadapi yang oleh Blumer disebut dengan *self-indication*, bahwa manusia memiliki kekuatan untuk mengetahui, menilai, memaknai, dan memutuskan untuk bertindak berdasarkan atas nilai yang konstruktif.

Dalam perspektif teori ini, konflik keagamaan dapat dilihat sebagai fenomena di mana individu beragama (*self*) memiliki perspektif (*mind*) terhadap ekspresi keagamaan lainnya yang dikonstruksi sebagai sebuah makna. Makna ini lalu mengilhami lahirnya tindakan dalam masyarakat (*society*). Ketika individu menilai sebuah fenomena dari perspektif inklusifisme yang memandang keberagaman sebagai hal yang harus ditoleransi, maka tindakan permisif menjadi sebuah keniscayaan. Sebaliknya, jika eksklusifisme mendominasi *mindset* tersebut, terjadinya tindak anarkis menjadi tidak terelakkan (Blumer, 1962: 185).

Maka dalam perspektif teori ini, munculnya ragam kepentingan dari individu beragama dapat diredam melalui pendidikan multikulturalisme yang mengkampanyekan pentingnya hidup damai di tengah pluralitas. Kebenaran agama bersifat mutlak bagi kehidupan pribadi dan relatif ketika terekspresikan dalam kehidupan sosial. Dari sini akan terbangun sikap toleransi. Sikap ini haruslah dimulai dari individu (*prime inover*), karena dia yang akan merajut jaring-jaring interaksi sosial umat beragama. Di sinilah konsep diri (*self*) diperlukan, sehingga umat beragama tidak lagi berpikiran eksklusif dan memandang hanya dialah pemilik kebenaran. Maka, komunikasi perlu dibangun secara baik.

Dapat disimpulkan, teori interaksionisme simbolik memandang konflik keagamaan yang terjadi di Indonesia bermula dari perbedaan penafsiran terhadap simbol kebenaran yang diabsahkan oleh masing-masing pemeluk agama. Melihat tingginya tingkat sensitifitas dalam penafsiran simbol, maka *mindset* yang harus dibangun adalah kemauan untuk menerima kehadiran simbol kebenaran yang diyakini orang lain. Dengan kata lain, jika ia meyakini kebenaran suatu simbol, pada saat yang sama orang lain juga memiliki hak untuk meyakini kebenaran tertentu. Jika pola ini dapat diterapkan, maka kontestasi simbol yang dipentaskan masing-masing pemeluk agama akan menjadi lebih produktif. Di sinilah keragaman dalam keberagamaan dapat tercipta.

Melalui perspektif teori konflik dan interaksionisme simbolik ini maka kehidupan beragama hendaknya dibangun dengan semangat memenej kepentingan dengan dasar toleransi.

Bagaimana situasi keberagamaan di Indonesia? Jika dirunut secara historis, diskursus keagamaan di Indonesia tak bisa dilepaskan dari posisi negara. Ketika pemerintah merumuskan regulasi kehidupan keagamaan, pada saat yang sama muncul persoalan baru yang lahir dari sensitifitas keagamaan. Sensitifitas ini terlahir secara alamiah. Pasalnya, agama berhubungan dengan keyakinan yang tak selalu dapat dijelaskan secara verbal. Maka, pendekatan administratif memberikan ruang dinamis tingginya tensi hubungan keagamaan. Ini bisa dilihat dari ragam kasus yang terjadi, seperti di Ambon, Cikeusik, Tasikmalaya, dan sebagainya. Artinya, niat baik menciptakan harmoni melalui ragam regulasi, harus berimbang dengan pendekatan-pendekatan perlindungan hak. Ini berlaku dalam semua interaksi keagamaan, baik pemerintah dan pemeluk agama, maupun di antara pemeluk agama, baik inter atau antarumat beragama.

Kaitannya dengan hal ini, Qodir (2001: 36-37), mewacanakan agama yang berdimensi sosial-kemasyarakatan, sehingga memunculkan wacana keagamaan yang adil dalam perilaku politik, ekonomi, dan sosial yang merupakan anggitan wacana sosial dari agama yang berdimensi universal. Pewacanaan di atas harus memprioritaskan wacana “awam”³ dengan tanpa

³ Wacana “awam” dimaksudkan sebagai sebuah diskursus keagamaan yang dibangun di lingkungan para penganut agama yang secara langsung tidak memiliki hubungan terhadap tatanan sosial-politik negara. Jadi wacana ini berasal dari pemahaman dan kesadaran murni tentang agama.

menegasikan wacana “elite”.⁴ Artinya, agama harus dibahasakan dengan bahasa sosial yang memahami karakter perilaku masyarakat. Wacana dalam kategori ini bisa sangat terbuka, inklusif, dan mentradisi karena berpegangan pada pengalaman hidup sehari-hari. Jadi, wacana yang ada tidak disusupi kepentingan politik tertentu.

Maka, hal ini dapat dimulai dari; bagaimana mengkonstruksi format dakwah dalam konteks keindonesiaan yang masyarakatnya sangat plural. Ghazali (2001: 42-43) menawarkan mekanisme kegiatan dakwah di Indonesia; *Pertama*, menafikan ayat-ayat kebencian dan terus mensosialisasikan pentingnya menempuh jalan damai dan toleran dalam kehidupan keberagamaan; *Kedua*, baik secara lisan maupun tulisan, dakwah hendaknya menggunakan tutur bahasa yang santun dan mendamaikan; *Ketiga*, memilih cara persuasif.

Bertolak dari ulasan di atas, Hendardi (2001: 96-97) mengajukan dua poin penting yang patut direnungkan dalam mengkaji fenomena keagamaan pada konteks keindonesiaan. *Pertama*, pastilah soal kesadaran dalam menerima keanekaragaman etnis, suku, ras dan agama sebagai bagian kekayaan bangsa ini. Platform *Bhineka Tunggal Ika* harus dijadikan semangat memperkuat pitalan persatuan di tengah keanekaragaman tersebut. *Kedua*, kendala objektif perlu disadari mengingat system atau mesin politik kebudayaan masih bersumber pada negara. Negara berkepentingan untuk memenej berbagai

⁴ Wacana “elite” adalah sebuah wacana agama yang didasarkan atas konstruksi sebuah lembaga tertentu yang dipandang memiliki otoritas terhadap diskursus agama dalam suatu negara.

fenomena keagamaan yang ada dan memilih pendekatan kemanusiaan, bukan politik kekuasaan.

Dari kerangka teoritis ini dapat ditarik benang merah bahwa di dalam kehidupan keagamaan terkandung potensi konflik dan harmoni, yang tidak lain terlahir dari interaksi antar-simbol keagamaan. Pada situasi ini, akan muncul upaya mempertahankan kebenaran ideologis dari agamanya (*hifzh al-dîn*). Poin pentingnya adalah bahwa untuk menilai dinamika keagamaan dalam masyarakat, perlu diambil langkah (1) memahami makna-makna yang terkandung dalam simbol keagamaan, (2) memahami proses terciptanya simbol, penerimaan, pemaknaan, dan pembelokan makna yang ada. Perangkat ini yang akan dijadikan sebagai alat untuk mengungkap makna di balik fenomena keagamaan di desa Dermolo dan desa Bondo di kabupaten Jepara.

G. METODE

1. Jenis Penelitian

Permasalahan dalam disertasi ini adalah dinamika konflik dan harmoni antarumat beragama di desa Bondo Kec. Bangsri dan desa Dermolo Kec. Kembang di kabupaten Jepara. Karena berorientasi pada kajian sebuah fenomena, maka penelitian ini masuk dalam jenis penelitian lapangan (*field research*) (Strauss: 2003: 4).

Masalah utama dalam disertasi ini adalah bagaimana masyarakat di kedua desa tersebut merekonstruksi makna agama (*dîn*) yang berdampak pada upaya menjaga keyakinan terhadap agamanya tersebut (*hifzh al-dîn*). Tindakan

ini meniscayakan lahirnya fenomena baru akibat dari pertukaran makna-makna yang terkandung di dalam simbol keagamaan masing-masing pemeluknya. Untuk mengungkap hakikat fenomena tersebut, dipilihlah teori interaksionisme simbolik. Dari sini didapati makna dari realitas sosial yang bersifat polisemik (multimakna) (Mulyana, 2004: 34-35).

2. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan kualitatif. Menurut Creswell (2009: 4), sebagai ciri dari penelitian kualitatif, adanya upaya penggalian dan pemahaman pemaknaan terhadap apa yang terjadi pada berbagai individu atau kelompok, yang berasal dari persoalan sosial atau kemanusiaan. Pendekatan kualitatif dipilih dengan alasan (1) yang dikaji adalah makna suatu tindakan atau apa yang berada di balik tindakan seseorang; (2) di dalam menghadapi lingkungan sosial, individu memiliki strategi bertindak yang tepat bagi dirinya sendiri, sehingga memerlukan kajian yang mendalam; (3) karena berhubungan dengan keyakinan, maka fenomena yang dikaji tidak bersifat eksternal dan berada dalam diri masing-masing individu; (4) pilihan pendekatan ini memberikan peluang untuk meneliti fenomena secara holistik menurut *emic view*.

Atas dasar alasan itu, maka pendekatan kualitatif tepat untuk mengkaji fenomena konflik dan harmoni antarumat beragama di desa Dermolo dan desa Bondo.

3. Metode Pengumpulan Data

Data dikumpulkan dengan cara observasi dan wawancara. Observasi ditujukan kepada lingkungan alam, termasuk lokasi kejadian dan lingkungan sosialnya, yaitu desa Bondo dan desa Dermolo Kabupaten Jepara. Pemilihan dua desa ini didasari pada beberapa alasan; *Pertama*, karakter desa. Kemajemukan masyarakat agama di dua desa ini menampilkan dua karakter yang berbeda. Desa Bondo berkarakter pluralis namun bisa melahirkan harmoni, tidak demikian halnya dengan desa Dermolo. Keunikan ini menjadi daya tarik tersendiri untuk diteliti; *kedua*, karakter masyarakat. Perbedaan identifikasi di atas tak lepas dari karakter masyarakatnya yang terdiri dari kelompok santri dan nasionalis. Di dua desa yang berbeda, kedua kelompok ini memiliki peran dalam merespon kemajemukan. Mengapa itu terjadi? Ini menjadi alasan; mengapa dua desa ini dipilih; *ketiga*, historisitas. Pluralitas di kedua desa ini sesungguhnya sudah diawali sejak babat alas para *danyang desa*. Untuk mengetahui relevansi sisi ini dengan dinamika terkini, maka perlu dikaji secara mendalam.

Selain observasi, data dikumpulkan melalui wawancara secara *snawball* (*snawball sampling*). Dengan model ini, wawancara dilakukan dengan memilih sejumlah informan yang memiliki kaitan dan memahami persoalan sehubungan dengan kasus yang dipelajari. Model wawancara ini dinilai tepat karena mengungkap sebuah fenomena dalam proses sehingga tidak dapat dipetakan dari waktu ke waktu yang lain (Babie, 1998: 268-269). Kajian keagamaan memiliki tingkat sensitifitas yang tinggi. Demi menjaga kondusifitas hubungan

umat beragama, beberapa nama sebagaimana termaktub dalam kutipan akan disamarkan.

4. Analisis Data

Analisis dilakukan dengan cara menginterpretasi temuan-temuan lapangan (observasi, wawancara dan data sekunder yang ada) dalam konteks pemahaman sosial budaya dalam kaitannya dengan sistem-sistem nilai dan sistem tindakan berpola dari masyarakat yang bersangkutan. Sebisa mungkin penelitian ini dijauhkan dari sikap normative-moralis. Bukan karena itu salah, tetapi studi semacam itu biasanya cenderung melakukan pembelaan atau advokasi. Diharapkan hasil dari penelitian ini bersifat netral.

Pada tahap analisis ini, peneliti mengikuti tahapan analisis sebagaimana dijelaskan oleh Santana (2007: 62) sebagai berikut; *Pertama*, Mengumpul kan data-data yang diperoleh dari obyek penelitian (desa Bondo dan desa Dermolo), baik melalui wawancara ataupun observasi. Data tersebut akan dibuka secara keseluruhan sebagai upaya mengidentifikasi data ke dalam proses pentranskripsian dan penandaan tema-tema serta kategori yang dinilai memiliki kesamaan maupun pertautan tertentu (*run the data open*); *Kedua*, *focus analysis*, yaitu membahas berbagai data yang terkumpul ke dalam kode-kode tentang konflik, harmoni, dan persepsi masyarakat Bondo dan Dermolo tentang *hifzh al-dîn* sehingga memudahkan dalam mempresentasikan ke dalam bentuk laporan; *Ketiga*, *Deepen Analysis*. Pada tahap ini, semua data yang telah dimasukkan ke dalam kode-kode di atas akan diuraikan dengan

penjelasan tertentu. Semua uraian dan penjelasan disandingkan dengan berbagai konsep yang terkait dengan literatur tertentu. Sebelum menjadi laporan akhir, hasil analisis ini akan dikonfirmasi kembali kepada narasumber, pembimbing, atau orang-orang yang memiliki keahlian di bidang kajian ini.

Bentuk laporan yang digunakan sebagai model adalah laporan analisis deskriptif secara mendalam (*thick description*). Pendeskripsian ini terasa lebih relevan dengan topik yang sedang dibahas, yaitu tentang pergumulan yang terjadi dalam sebuah proses.

H. Sistematika

Pada Bab Pendahuluan, peneliti menjelaskan tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuanga, manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika.

Bab berikutnya berbicara tentang *Hifzh al-Dîn* dan Kontestasi Simbol dalam Masyarakat Plural. Bab ini menjelaskan hubungan erat antara dinamika keagamaan dengan kontestasi simbol keagamaan yang melahirkan variasi makna. Dengan menggunakan teori interaksionisme simbolik, makna keberagamaan dapat diungkap secara holistik.

Jika Bab II berbicara tentang keberagamaan dan kontestasi simbol, Bab III membahas Tata Ruang Fisik dan Sosial desa Dermolo dan desa Bondo di kabupaten Jepara. Di sini akan diperoleh data tentang legenda, kondisi sosial dan geopolitik, karakter, dan agama masyarakat setempat.

Pada bab IV berisi tentang Keagamaan dan Keberagamaan Masyarakat desa Dermolo dan desa Bondo. Peneliti akan memaparkan tentang formula menjadi masyarakat beragama, komunitas sosial-keagamaan, pengaruh pendidikan dan ekonomi terhadap keberagamaan, penilaian internal (sesama umat beragama) dan eksternal (antarumat beragama), serta dinamika konflik dan harmoni yang terjadi.

Bab V, tentang Konflik dan Harmoni Antarumat Beragama: Kontestasi Simbol Keagamaan dan Ikhtiar Mengkonstruksi Makna *Dîn* dan *Hifzh al-Dîn*. Bab ini mengulas analisis dari peneliti atas fenomena keagamaan di kedua desa tersebut dengan menggunakan teori interaksionisme simbolik sebagai unit analisis. Analisis ini juga untuk mengungkap fakta tentang bagaimana agama direkonstruksi oleh masyarakat di kedua desa tersebut.

Bab VI adalah Penutup yang berisi kesimpulan dan keterbatasan studi yang dilakukan selama penelitian.

BAB II

HIFZH AL-DÎN DAN KONTESTASI SIMBOL

DALAM MASYARAKAT PLURAL

A. Kebutuhan Beragama (*al-Tadayyun*)

Mengapa manusia butuh agama? Tylor -dalam buku *Seven Theories of Religion* (Pals, 2012: 42) mencatat, kebutuhan tersebut didasarkan pada dua pertimbangan biologis; *pertama*, apakah yang membedakan antara tubuh yang hidup dan tubuh yang telah mati? Apa pula yang menyebabkan manusia bisa terjaga, tidur, pingsan, sakit, dan mati?; *kedua*, wujud apakah yang muncul dalam mimpi dan khayalan-khayalan manusia? Pertanyaan ini terjawab dengan dua premis; *Pertama*, manusia memiliki ruh dan jiwa yang tak dapat dipisahkan dengan tubuh; *Kedua*, dengan mengkombinasikan jiwa dan ruh, akan didapati konsepsi tentang Jiwa Yang Memiliki Pribadi (Tuhan).⁵ Kepercayaan akan eksistensi Tuhan ini lalu melahirkan kepercayaan relijius yang bersifat mitos dan turun-temurun (*ultimate value*).

Menurut Hidayat (2012: ix), yang tidak dapat disangkal adalah bahwa kepercayaan atas kekuatan supranatural yang bersifat turun-temurun semakin menegaskan bahwa manusia memerlukan ketenangan hidup. Hal itu terjadi karena kebutuhan fisik, seperti uang dan kekuasaan, tidak pernah memberikan

⁵ Berdasarkan pengamatannya pada kelompok masyarakat primitif, Tylor menyatakan, roh adalah sesuatu yang sangat halus dan dapat memberikan kehidupan. Roh juga mampu menjelaskan gerakan, aktifitas, dan perubahan pada diri manusia. Dari sini lalu muncul pengakuan adanya kekuatan Maha Tinggi yang menggerakkan itu semua, yaitu Tuhan (Pals, 2012: 42-43).

ketenangan yang hakiki. Kepercayaan ini lalu diikuti oleh liturgi-liturgi yang didorong beberapa pertimbangan psikologis; *pertama*, adanya rasa takut melihat dirinya kecil, tak berarti, di tengah semesta yang Maha Besar dan tak terjangkau garis tepinya; *kedua*, liturgi juga didorong oleh keyakinan adanya Tuhan. Ketika segala kebutuhan telah disiapkan oleh jagad semesta, maka liturgi merupakan ekspresi ucapan terima kasih atas segala yang terlimpah; *ketiga*, di dalam liturgi terkandung maksud untuk membujuk Tuhan agar menjauhkan bencana dari kehidupan manusia; *keempat*, festival agama dilakukan pada momen-momen tertentu yang melengkapi kesadaran kosmologi suatu tradisi yang melengkapi keyakinan yang dianutnya.

Dari sini, lalu muncul semangat untuk menuju titik pusat, yaitu titik ilahi. Dalam proses menuju titik pusat tersebut, terdapat dua hal yang akan selalu melekat; universalitas dan lokalitas. *Pertama*, universalitas yang berhubungan dengan kebenaran pesan agama yang melintasi ruang dan waktu. Kebenaran pada sisi ini bersifat mutlak dan dipegang-teguh para pemeluknya, misalnya, kepercayaan akan eksistensi Tuhan. *Kedua*, lokalitas yang bertalian dengan perspektif tentang ritus dan mitos yang bersifat relatif (Smith, 2004: 1-5).

Bagi Geertz –dalam Pals (2012: 342-346), dua hal ini memancarkan ide-ide yang tersakralkan yang membuat pola makna-makna (*a pattern of meaning*) yang menciptakan perasaan dan motivasi yang kuat, mudah menyebar, dan tidak mudah hilang dalam diri seseorang. Atas dasar ini, studi tentang agama hanya akan berhasil jika telah menjalani dua langkah; *pertama*, menganalisis seperangkat makna yang terkandung dalam simbol-simbol keagamaan; *kedua*, menganalisis

proses terciptanya simbol, penerimaan, pemaknaan, dan pembelokan makna yang ada (Pals, 2012: 346).

Bermula dari keyakinan personal, agama menjadi kukuh ketika dipeluk secara kolektif dan membentuk kekuatan baru (kolektivitas). Di sini terjadi pergeseran dalam keyakinan keberagamaan; dari keyakinan individual menjadi keyakinan komunal. Keyakinan komunal inilah yang akan terwariskan secara turun-temurun (*ultimate value*).

B. Makna *al-Dîn* (Agama)

Dîn terdiri dari tiga huruf; *da*-*ya*'-*nûn*. Tiga huruf ini bisa dibaca *dain* yang berarti hutang, atau dibaca *dîn* yang berarti menguasai, menundukkan, patuh, dan penyerahan diri. *Dain* maupun *dîn*, sama-sama meniscayakan adanya dua pihak yang berbeda. Pihak pertama berkedudukan lebih tinggi dibandingkan pihak kedua. Menyangkut makna kata *dain*, pihak yang mengutang lebih kaya dibandingkan pihak yang berhutang. Dalam *din*, pihak pertama adalah Allah, Dzat yang disembah dan dipatuhi oleh manusia sebagai pihak yang menyembah (Shihab, 2006: 21 dalam Ghazali (2009: 46).

Menurut al-'Alim (tt: 204-207), *dîn* memiliki varian makna, antara lain: *al-Mulk*, *al-Qahr*, *al-Sulthan*, *al-'Izz*, *al-Dzull*, *al-Khidmah*, *al-Ikrâh*, *al-Iḥsan*, *al-'Âdah*, *al-'Ibâdah*, *al-Tadzallul*, *al-Khudlu*, *al-Thâ'ah*, *al-Madzhab*, dan *al-Sîrah*. Varian tersebut merujuk pada penggunaan *dîn* yang berasal dari akar kata *dâna* yang diikuti dengan huruf *lâm* (*dâna lahû*) dan *ba'* (*dâna bihi*).

Varian makna *dîn* tersebut menalikan hubungan antara pihak pemilik kekuasaan (Tuhan) dan pihak yang dikuasai (makhluk). Dalam Islam, *dîn* menjelaskan hubungan keterikatan manusia dengan Allah.

Dalam kitab *Lisân al-‘Arab* (Manzur, 1968: 74) disebutkan, kata *dîn* memiliki makna pembalasan, perhitungan, keputusan, kepatuhan, sikap berserah diri, kerendahan, adat-istiadat, tingkah laku, kekuasaan, pemaksaan, cara atau jalan, peraturan, hukum, agama, dan akidah. Di sini *dîn* bermuara pada dominasi 3 makna, yaitu adat kebiasaan, balasan, dan kepatuhan.

Secara terminologis, Al-Alim (tt: 210) mendefinisikan kata *dîn* sebagai aturan Tuhan bagi mereka yang berakal dan diterima secara alamiah agar senantiasa memilih kebaikan demi kemaslahatan dunia dan akhirat. Jadi *dîn* berasal dari Tuhan, bukan hasil karya manusia. Di dalam kalimat “mereka yang berakal dan diterima secara alamiah” –menurut Al-Alim (tt: 210-211)- terkandung makna bahwa hakikat agama hanya dapat ditangkap oleh kaum berakal melalui cara-cara alamiah. Artinya, pesan agama selalu seirama dengan kehidupan manusia yang menginginkan keteraturan. Ini menegaskan cara eksploitatif (tidak alamiah) yang ditempuh atas nama agama. Allah telah berfirman:

لا إكراه في الدين

“Tidak ada paksaan dalam beragama” (QS. Al-Baqarah [2]: 256)

Meskipun para mufasir berbeda pendapat tentang nasikh-mansukh dalam ayat tersebut, penggunaan *lâm-alif* pada ayat tersebut memiliki dua fungsi; *Pertama*, penegasian (*la nafi*); *Kedua*, pelarangan (*la nahi*). Keduanya bermakna bahwa pesan agama tidak dapat disampaikan melalui cara-cara paksaan.

Ali (2002: 106) mencatat, pemaksaan beragama bertentangan dengan pesan universal agama; *pertama*, agama tergantung pada iman dan kemauan; *kedua*, kebenaran dan kesesatan adalah dua hal berbeda. Tidaklah mungkin kebenaran ditempuh melalui cara yang bertentangan dengan kebenaran itu sendiri, seperti intimidasi.

Dalam al-Qur'an, kata *dîn* disebutkan untuk menjelaskan situasi yang berbeda. Di antara makna *dîn* sebagaimana disebutkan dalam firman Allah berikut ini:

“Sesungguhnya Kami telah turunkan kepadamu kitab suci al-Qur'an Maka sembahlah Allah dengan senantiasa memurnikan agama-Nya (dîn)” (QS. Azzumar [39]: 2).

Ayat lain yang senada juga menyebutkan:

“Maka sembahlah Allah dengan memurnikan agama (dîn) kepada-Nya” (QS. Azzumar [39]: 14).

Menurut Attabari (1999: 623), ketika *dîn* disandingkan dengan '*abada*,⁶ ia memiliki makna ibadah, tauhid, dan kepatuhan.

Makna ini diperkuat dengan ayat lain:

“Katakanlah, Tuhanku menyuruh (kita) berbuat adil dan hadapkanlah wajah kalian (kepada-Nya) di setiap tempat peribadatan, dan sembahlah Dia (wad'uhu) dengan memurnikan diri kepada-Nya. Sebagaimana Dia menciptakan kalian pada permulaan, begitupula kalian akan dikembalikan”. (QS. Al-A'raf [7]: 29).

⁶ Secara etimologi, '*abada* berarti menyembah. Ketika “menyembah” disandingkan dengan *dîn* terkandung pesan yang dalam akan makna *dîn* itu sendiri. Terlebih, ada penekanan terhadap upaya pemurnian agama. Pemurnian disini menguatkan bahwa penyembahan kepada Allah harus dilandasi dengan perilaku yang murni dan sungguh-sungguh menjunjung makna penghambaan manusia kepada Tuhannya. Hubungan ini terpola secara vertikal dimana perilaku hamba hanya ditujukan kepada Tuhan.

Pada ayat yang lain:

“Maka sembahlah Allah (fad’u Allah) dengan memurnikan din kepada-Nya meskipun orang-orang kafir tidak menyukai-Nya” (QS. Al-Mu’min [40]: 14).

Dari ayat tersebut *dîn* dimaknai sebagai tauhid, ibadah, dan kepatuhan. Jika dikontekstualisasikan dengan upaya pemurnian agama, pemaknaan makna ini tepat. Karena penyembahan dan pemurnian menjadi dua sisi yang tak terpisahkan. Allah menghendaki penyembahan yang disemangati dengan pentauhidan dan ketaatan mematuhi aturan dari Allah. Jadi agama ditransmisikan kepada hal-hal yang dapat mendekatkan diri kepada Allah.

Pada bagian lain, kata *dîn* bersanding dengan *Islâm*. Ini dapat diamati pada ayat berikut:

“Sesungguhnya agama (din) yang sah di hadapan Allah adalah Islam” (QS. Ali Imron [3]: 19)

Pada ayat lain:

“Barangsiapa mencari agama (din) selain Islam, maka itu tidak akan diterima. Dan kelak di akhirat ia termasuk orang-orang yang rugi” (QS. Ali Imron [3]: 85)

Menurut Attabari, kata *dîn* pada ayat pertama berarti kepatuhan dan kerendahan. Adapun kata *al-Islâm* pada ayat yang sama berarti ketundukan, kerendahan, dan kekhusyuan. Takwilan firman Allah tersebut adalah;

“Sesungguhnya kepatuhan di sisi-Nya adalah kepatuhan kepada-Nya, pengikraran lidah dan kalbu bagi-Nya dengan penghambaan dan kerendahan, ketundukan lisan dan kalbu-Nya dengan kepatuhan tentang apa yang disuruh dan dilarang. Itu dilakukan dengan tanpa menyombongkan diri kepada-Nya dan tanpa menyukutkan-Nya dengan yang lain” (Attabari, 1999: 623).

Dîn juga dimaknai sebagai sistem. Ini dapat dilihat pada ayat berikut:

“Dan janganlah kamu percaya kecuali kepada orang-orang yang mengikuti din-mu” (QS. Ali Imran [3]: 73)

Pada ayat yang lain:

“Hari ini telah Aku sempurnakan untukmu dîn-mu dan telah Ku cukupkan kepadamu nikmat-Ku dan telah Ku-ridloi untukmu Islam sebagai dîn” (QS. Al-Maidah [5]: 3).

Selain *dîn*, dalam bahasa Inggris agama juga dikenal dengan istilah *religion*. Menurut (Ghazali, 2009: 44-45) dinukil dari Olaf Schuman (1996: 5) dan Sidjabat (1982: 77), baik *religion* maupun *religio*, keduanya berakar kata yang sama, yaitu *religare* yang berarti “mengikat kembali”. Atau dari kata *relegere* yang berarti “menjauhkan, menolak, dan melalui”. Agama dengan arti *religare* juga berfungsi untuk merekatkan pelbagai unsur dalam memelihara keutuhan diri manusia, diri per-orang atau diri sekelompok orang dalam hubungannya terhadap Tuhan, terhadap sesama manusia, dan terhadap alam sekitarnya (Ghazali, 2009: 44).

Selain *din* dan *religion*, kata “agama” yang biasa dipakai dalam bahasa Indonesia berasal dari bahasa Sanksekerta yang menunjuk pada sistem kepercayaan dalam Hinduisme dan Budhisme di India. Agama terdiri dari kata “a” yang berarti “tidak”, dan “gama” yang berarti “kacau”. Dengan demikian “agama” diartikan sebagai seperangkat sistem yang menghindarkan manusia dari kekacauan, serta mengantarkan manusia menuju keteraturan dan ketertiban (Abbas, 1957: 19 dalam Ghazali, 2009: 41).

Dari kajian atas makna kata “dîn”, “religion”, dan “agama”, terkandung 3 aspek, yaitu titik sentral (Tuhan), manusia, dan doktrin. Meski berasal dari bahasa yang berbeda (“dîn” berasal dari bahasa Semit - “religion” berasal dari bahasa Inggris - “agama” dari bahasa Sanksekerta), ketiganya menyuratkan pesan bahwa manusia menjalankan doktrin sebagai ekspresi ketaatan terhadap syariat Tuhan.

Suparlan (1993: iv) mendefinisikan agama sebagai seperangkat aturan dan peraturan yang mengatur hubungan manusia dengan dunia ghaib, khususnya dengan Tuhannya, mengatur manusia dengan manusia lainnya, dan mengatur hubungan manusia dengan lingkungannya. Dengan batasan ini, agama merupakan suatu sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respons terhadap apa yang diyakini sebagai yang ghaib dan suci. Karena itulah, sebagai sistem keyakinan, agama berbeda dengan sistem keyakinan dan isme-isme lainnya karena landasan agama adalah pada konsep suci (*sacred*) yang dibedakan dengan yang duniawi (*profane*), dan pada yang ghaib atau supranatural (*supernatural*) yang menjadi lawan dari hukum-hukum alamiah (*natural*).

Bagi Suparlan (1993: v), agama berisikan ajaran-ajaran mengenai kebenaran tertinggi dan mutlak tentang eksistensi manusia dan petunjuk untuk hidup selamat di dunia dan akhirat. Maka, agama sebagai sistem keyakinan dapat menjadi bagian dan inti dari sistem nilai dan menjadi penggerak dan pengontrol bagi tindakan para anggota masyarakat tersebut agar berjalan sesuai dengan nilai-nilai kebudayaan dan ajaran-ajaran agamanya. Dalam keadaan di mana pengaruh ajaran-ajaran agama itu sangat kuat terhadap sistem-sistem nilai yang ada dalam

kebudayaan masyarakat yang bersangkutan, maka sistem-sistem nilai tersebut terwujud sebagai simbol-simbol suci yang bersumber pada ajaran agama.

Agama merupakan sistem keyakinan individual dan melibatkan emosi-emosi dan pemikiran-pemikiran yang bersifat individual juga. Pada level ekspresi, keyakinan mewujud secara sosial dan melibatkan kesadaran kolektif serta membentuk kekuatan masif. Dalam kehidupan kelompok atau bermasyarakat inilah tradisi keagamaan yang dimiliki oleh individu bersifat kumulatif dan kohesif, yang menyatukan keanekaragaman interpretasi dan sistem-sistem keyakinan keagamaan. Penyatuan interpretasi ini disebabkan oleh visi yang sama dalam mengusung pesan moral suatu agama. Maka, individu-individu yang memiliki kesamaan visi ini, lalu bermetamorfosa menjadi suatu kelompok. Dengan kata lain, dalam kelompok keagamaan tujuan-tujuan yang hendak dicapai oleh para anggotanya didasari oleh keyakinan agama mereka, suatu keyakinan yang berisikan penjelasan-penjelasan dan petunjuk-petunjuk untuk memahami gejala dan pengalaman (Suparlan, 1993: viii-x).

Hidayat (2012: 71-74) mencatat, ada empat domain dalam artikulasi dan ekspresi keberagamaan, yaitu domain pribadi, jamaah, masyarakat, dan negara. *Pertama*, Pada wilayah pribadi, seseorang memiliki kebebasan seluas-luasnya untuk memahami dan mengembangkan keyakinan agamanya. Pada level ini, beragama sesungguhnya panggilan hati. Tak seorangpun bisa memaksa orang lain untuk memeluk agama tertentu. Kalaupun ada yang dengan terpaksa menerima 'paksaan' beragama dari individu tertentu, tidak ada kebenaran dan ketulusan dalam beragama. Domain pribadi ini pulalah yang paling memungkinkan

terrealisasinya kebebasan beragama dan berkeyakinan. Pada level ini, upaya menjaga agama (*hifzh al-dîn*) dinilai paling tinggi dibandingkan dengan lainnya. *Kedua*, domain komunal atau jamaah. Jika setiap agama memiliki liturgi, domain inilah yang paling memungkinkan. Semua agama memiliki doktrin dan tradisi berjamaah serta mensucikan tempat tertentu yang dianggap suci. Melalui domain inilah paham keagamaan dan iman seseorang terbina secara efektif. Pada domain ini pula idiom dan simbol keagamaan bebas dikemukakan karena pesertanya bersifat homogen. *Ketiga*, domain sosial. Pada level ini, komunitas suatu agama bertemu dengan komunitas agama lain. Lebih dari itu, hukum yang berlaku adalah hukum negara (hukum positif), bukan kitab suci yang berlaku di wilayah komunal. Kalaupun hukum agama ingin diberlakukan dalam wilayah sosial, maka mesti ditransformasi terlebih dahulu ke dalam hukum negara. *Keempat*, domain negara. Pada konteks keindonesiaan, agama pada domain ini menampilkan bahwa agama berwajah ganda. Di satu wajah, agama ingin memperjuangkan nilai-nilai luhur dalam kehidupan politik, namun di wajah yang lain agama terlihat dicitrakan secara tidak proporsional oleh pemeluknya karena agendanya ingin menguasai panggung politik.

Melihat keempat domain tersebut, kajian dalam disertasi ini memungkinkan terjadinya kompilasi keempat domain, bahwa motivasi untuk menjaga agama yang datang dari individu akan bertemu dengan individu-individu lain yang memiliki kesamaan visi dan misi beragama. Dari sini lalu munculnya interaksi baru, baik internal (antarkelompok agama) maupun eksternal (antaragama).

Karena kesemuanya terbingkai dalam hukum positif (negara), maka interaksi antar dan interagama *vis a vis* negara menjadi tak terelakkan.

Berdasarkan uraian di atas, *dîn* perlu mendapatkan tempat persemaian karena tiga hal. *Pertama*, agama menjadi ekspresi ketaatan manusia terhadap Tuhan. Maka tidak ada pilihan baginya selain menjalankan nilai-nilai yang telah diatur dalam syariatnya; *Kedua*, agama diatribusikan pada kesalehan personal (individu) yang dapat diukur dengan kemampuan menciptakan kesalehan komunal. Dengan cara inilah keteraturan sebagaimana diinginkan agama akan dapat terwujud; *Ketiga*, agama sebagai wadah ketaatan akan terjaga konsistensinya ketika dilandasi dengan ketauhidan. Ketauhidan mendorong seseorang untuk mempersembahkan seluruh sikap keberagamaannya kepada Dzat Tunggal, yaitu Allah. Maka semangat bertauhid menjadikan individu beragama fokus pada kualitas beragama.

Ketiga hal di atas dapat dimaknai bahwa agama sesungguhnya mampu menjamin kemaslahatan hidup umat manusia selama pada tingkat ekspresi (beragama), syariat agama tidak dilanggar. Maka diperlukan sikap kemauan menerima bentuk ekspresi keberagamaan individu atau kelompok lain. Kemauan di sini dapat dinyatakan dalam ungkapan, “biarkan orang lain mengekspresikan keinginannya menghamba kepada Tuhan Yang Esa.” Di sini toleransi mendapatkan ruang persemaiannya.

Sebagaimana dinukil dari Nasution, Ghazali (2009: 50) menyimpulkan, agama memiliki beberapa unsur sebagai berikut: *Pertama*, kekuatan gaib yang menjadi sentral agama; *Kedua*, kontinuitas kehidupan dunia hingga kehidupan

akhirat; *Ketiga*, sikap responsif dan emosional sebagai dampak terikatnya jiwa oleh instrumen agama; *Keempat*, paham adanya yang kudus dan suci.

C. Tauhid (Esa); Kredo Setiap Agama (*Dîn*)

Dalam konsep Islam, keberagamaan akan bermuara pada titik sentral, yaitu Allah. Maka kata kuncinya adalah penyembahan. Dalam penyembahan, dibutuhkan suatu “ikatan” yang menalikan hubungan antara Tuhan dan makhluk, yang karenanya membuat makhluk memiliki visi dan misi yang jelas dalam aktifitas penyembahan. Bagi seorang muslim, “ikatan” ini dikenal dengan aqidah yang harus tunggal (tauhid).⁷

Madjid (2000: 78-80) mencatat, tauhid menempati posisi penting dalam diskursus keagamaan. Di dalam al-Qur'an, banyak sekali ayat yang menyitir tentang kaum politeis dan penolak kebenaran (kaum kafir, meskipun percaya kepada Allah secara monoteis seperti sebagian golongan penganut kitab suci atau Ahli Kitab). Kaum Ateis tidak mendapatkan porsi banyak dalam al-Qur'an. Problem utama manusia justru politeisme atau syirik, yaitu kepercayaan yang sekalipun berpusat pada Tuhan Yang Maha Esa, namun masih membuka peluang bagi adanya kepercayaan kepada wujud-wujud lain yang dianggap bersifat ketuhanan meski berposisi lebih rendah dari Allah.

⁷ Dalam *Lisânul 'Arab* (Manzur, 1968) dan *al-Mu'jam al-Falsafi* (Madkur, 1979), terminologi aqidah berasal dari kata '*aqada*, *ya'qidu*, '*aqdan*, '*aqidatan*, yang berarti simpul, ikatan perjanjian, dan kokoh. Aqidah merupakan keyakinan yang mendasari seluruh sendi ajaran Islam, yang mengikat kehidupan seorang muslim dan dari situlah tersimpul segala masalah. Sedangkan tauhid merupakan tindakan yang dilakukan secara sadar mengimani Allah sebagai Dzat Tunggal. Pada prinsipnya, bertauhid adalah satunya keputusan tindakan antara yang dikatakan dan dilakukan. Pada dirinya terletak komitmen dan istiqomah. Dengan demikian, maka aqidah sesungguhnya berkaitan dengan keimanan, dan keimanan dalam Islam didasari konsep tauhid, yakni mengesakan Allah.

Dapat dijelaskan bahwa program pokok al-Qur'an ialah pembebasan manusia dari keyakinan terhadap banyak Tuhan melalui program pencanangan kalimat syahadat yang mengandung “negasi-konfirmasi”, yaitu kesaksian tiada Tuhan selain Allah. Kesaksian ini menegaskan adanya kepercayaan terhadap hal-hal palsu dan melatih agar seorang hamba senantiasa loyal mendedikasikan dirinya kepada kemutlakan Tuhan Esa. Konfirmasi tersebut juga bertalian dengan janji primordial manusia dengan Tuhan, di mana ia harus tunduk kepada kuasa Tuhan. Di sini kemudian manusia menumpukan segala pengharapan. Inilah sesungguhnya makna dari dua kalimat syahadat.

Rais (1998, 35-39) dan Ma'arif (1997: 5) mencatat, dalam syahadat terdapat 3 pelajaran moral (*moral lesson*); *pertama*, loyalitas kepada Allah; *kedua*, kebenaran hanya milik Allah. Tak satupun makhluk-Nya berhak melakukan klaim kebenaran (*truth claim*); *ketiga*, terdapat *proclamation life* yang diterjemahkan melalui keharusan mempersembahkan hidup dan mati hanya kepada Allah (*qul inna shalâtî wanusukî wamahyâyâ wa mamâtî lillâhi rabbil 'âlamîn*- katakanlah sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidup dan matiku semuanya hanya untuk Allah). Melalui ayat ini, agama sesungguhnya menyemangati setiap individu untuk menebar kebaikan dan kasih sayang kepada sesama. Dengan kata lain, agama bersifat individu dalam level pemahaman dan bersifat sosial dalam tahap manifestasi.

Paham pengesaan Allah merupakan paham yang tidak sekadar mengakui bahwa Allah itu esa dan tak terbagi. Tetapi lebih dari itu, yakni seluruh keputusan tindakan yang dilakukan merupakan kesatuan dari pikiran, sikap mental, dan

perbuatan. Oleh karena itu dalam prinsip tauhid ditegaskan bahwa penyembahan merupakan kunci semua aksi, sehingga apa yang disembah sangat menentukan apa yang dilakukan (Dermawan, 2009: 16-17).

Ketauhidan tidak berhenti pada pengakuan bahwa Allah itu esa. Ia harus mengejawantah kepada keputusan tindakan manusia di dalam kehidupannya sehari-hari. Misalnya, satunya kata dan perbuatan seseorang menjadikan dirinya terdidik untuk bertanggungjawab sekaligus konsisten pada apa yang diucapkan dan dilakukan. Jika seseorang itu meyakini bahwa sangat mampu mencegah perbuatan keji dan mungkar maka ia akan selalu menjaga di segala kondisi agar bagaimana setiap keputusan tindakannya mengarah pada keyakinannya itu. Jika seseorang itu meyakini bahwa Allah itu esa, maka ia tak akan menduakan ataupun mensekutukan-Nya.

Ketauhidan menjadi dasar keimanan yang murni yang termanifestasi dalam keyakinan bahwa hanya Allah Tuhan yang boleh disembah (*tauḥîd ulûhiyyah*) dan Allah adalah Tuhan Esa yang mutlak dan transendental (*tauḥîd rubûbiyyah*). Ada 3 macam derivasi dari makna tauhid; *pertama*, kebebasan (*liberty*), kesetaraan (*equality*), dan sekulerisasi. Tauhid melahirkan keimanan yang murni yang berdedikasi kepada Dzat Tunggal. Maka segala bentuk aktifitas hanya dipersembahkan kepada ketunggalan tersebut.

Lalu, bagaimana dengan klaim kebenaran agama? Apakah agama sesungguhnya hanya satu dan tampil dalam pelbagai bentuk rupa? Hidayat (2010: xviii) mengajukan lima ilustrasi untuk menjawab pertanyaan tersebut;

Pertama, kita berhadapan dengan pemikiran, perilaku, dan pengalaman manusia yang beragam. Ini memungkinkan bagi mereka untuk saling berbagi pengalaman; *kedua*, bahasan keagamaan berhadapan dengan bangunan doktrin dan tradisi agama yang telah mapan yang didalamnya terdapat akumulasi dinamika pemikiran untuk merespon tantangan zaman yang dihadapi umatnya; *ketiga*, salah satu dimensi agama yang selalu hidup adalah pemahaman, kepercayaan dan keyakinan tentang kemahamutlakan Tuhan; *keempat*, karena di muka bumi terdapat banyak agama, persoalan yang selalu muncul adalah bagaimana menimbang dan memposisikan klaim kebenaran masing-masing agama, sehingga selalu terjadi kontestasi klaim kebenaran diantara pemeluk agama; *kelima*, reaktualisasi nilai-nilai agama.

Rachman (2004: vi-viii) mencatat bahwa klaim kebenaran akibat kontestasi simbol bermula dari standar ganda (*double standard*), di mana masing-masing pemeluk agama meyakini agamanya yang paling benar dan murni dari Tuhan. Adapun agama selainnya hanya hasil konstruksi manusia atau berasal dari Tuhan namun telah terkontaminasi oleh kepentingan manusia. Persepsi ini lalu memunculkan klaim kebenaran. Dari sini Rachman menegaskan bahwa klaim kebenaran muncul dari ketidakkritisasi dalam cara berpikir tentang agama (*religion's way of knowing*).

Menukil D'Adamo (1995), Rachman (2004: vii) menyebut *religion's way of knowing* sebagai akar dari konflik umat beragama yang bermula dari keyakinan atas empat hal; *pertama*, konsisten bahwa agama berisi kebenaran mutlak; *kedua*, bersifat lengkap dan final sehingga tidak memerlukan kebenaran agama lain;

ketiga, kebenaran agamanya dianggap sebagai satu-satunya jalan menuju keselamatan; *keempat*, seluruh kebenaran tersebut diyakini orisinal dari Tuhan dan tidak ada konstruksi manusia sama sekali.

Dari sini jelas bahwa keyakinan menghasilkan cara berpikir tentang agama (*religion's way of knowing*) yang kemudian memunculkan paradigma yang disebut *science's way of knowing* yang menjangkau persoalan keagamaan melalui proses verifikasi dan falsifikasi. Atas dasar inilah *science's way of knowing* dinilai tidak efektif dalam mengkaji persoalan keagamaan karena ia selalu mendasarkan obyek kajiannya pada hal-hal yang bersifat empiris. Namun demikian, *science's way of knowing* dapat membantu memperjelas apa yang disebut *the meaning and the purpose of life*. Bukankah setiap agama memiliki cerita besar (*grand narrative*) yang dengan caranya sendiri hendak menjelaskan; bagaimana seharusnya manusia hidup? Ini sesuai dengan perintah Allah agar umat manusia saling berinteraksi sebagaimana disinggung dalam QS. Al-Hujurat [49]: 13. Kemauan berinteraksi inilah yang dapat mengeliminir merebaknya klaim kebenaran (*truth claim*). Sebagaimana dinukil Rachman (2004: x), Paul Knitter (1985) menyatakan:

“All religions are relative-that is, limited, partial, incomplete, one way of looking at thing. To hold that way religion is intrinsically better than another is felt to be somehow wrong, offensive, narrowminded...”

Menurut Ghazali (2009: 3-6), Islam mengajarkan tentang pentingnya menjaga agama-agama yang ada demi terciptanya kerukunan. Bukankah al-Qur'an telah mengakui adanya keragaman jenis komponen dalam masyarakat, termasuk soal agama. Dalam surat al-Baqarah [2]: 148 dan surat al-Hujurat [49]:

13, disebutkan bahwa umat Islam dituntut untuk menerima adanya pluralitas. Tuhan menciptakan keragaman agar manusia dengan lainnya saling mengenal (*lita'ârafû*). Tuhan menciptakan bumi bukan untuk satu golongan saja, melainkan bagi seluruh umat manusia. Maka perlu dibangun kesepahaman (*mutual understanding*) bahwa selain agama, telah ada agama-agama lain yang hidup berdampingan dengan agama yang dipeluk oleh para penganutnya.

D. Interaksionisme Simbolik; Memaknai Interaksi Antarpemeluk

Menurut Mead -menukil dari Blumer- dalam Zeitlin (1995: 331), manusia ibarat seorang aktor. Ia tidak hanya bereaksi terhadap tindakan yang lain, tetapi ia juga menafsirkan dan mendefinisikan setiap tindakan orang lain. Respon aktor - baik secara langsung maupun tidak- selalu didasarkan atas penilaian tersebut. Oleh karenanya, interaksi manusia dijumpai oleh penggunaan simbol-simbol penafsiran atau dengan menemukan makna tindakan orang lain.

Mead (1975: 178) mencatat, individu merupakan makhluk yang sensitif, aktif, dan keberadaan sosialnya memberikan bentuk lingkungannya secara efektif sebagaimana lingkungan itu memberikan kesensitifan dan tindakannya. Jadi, individu bukan merupakan budak masyarakat. Dia juga membentuk masyarakat sebagaimana masyarakat membentuk individu.

Individu dalam masyarakat seperti pemain teater. Dalam sebuah permainan, terdapat beberapa beberapa unsur penting, seperti direktur, *script*, aktor, dan audiens. Masing-masing memiliki fungsi sehingga mampu menyajikan pertunjukan yang menarik. Untuk dapat melihat bagaimana tingkat interaksi antara mereka, terdapat tiga unsur yang dapat dielaborasi; *Pertama*, hakikat

sebuah interaksi; *Kedua*, hakikat organisasi sosial; *Ketiga*, hakikat seorang individu (Mead, 1975: 177-179).

1. Hakikat Interaksi Masyarakat

“Menafsirkan gestur”, adalah kata kunci untuk memahami hakikat sebuah interaksi. Menurut Mead dinukil dari Turner (1975: 178), beberapa proposisi penting dalam interaksi adalah sebagai berikut:

- a. Sebelum memainkan peran, individu (aktor) akan memilih peran (simbol) yang sekaligus menunjukkan kedirian. Kedirian subyektif ini lalu menafsiri berbagai bentuk *gesture* dari orang lain dan menghasilkan varian makna baru (*the new meaning*). Makna baru ini juga dipengaruhi oleh prinsip atau nilai yang dipegang oleh individu. Pada situasi inilah individu memunculkan sebuah standar.
- b. Interaksi antarindividu berkebutuhan untuk memahami dunia obyek yang memiliki simbol yang berbeda.
- c. Dalam jalinan interaksi, individu-individu dalam masyarakat akan sama-sama menyumbangkan definisi yang berbeda terhadap sebuah situasi. Dalam interaksi ini, individu berkecenderungan untuk mengevaluasi beberapa hal sebagai berikut; (1) Berbagai tuntutan yang hadir dari arah yang berbeda; (2) Varian persepsi dari berbagai pihak, baik yang secara langsung terlibat dalam proses interaksi maupun tidak; (3) Ekspektasi tertentu yang diharapkan ada dalam sebuah situasi; (4) Melakukan tindakan yang dapat menguatkan makna dari suatu simbol yang dipertukarkan.

- d. Berbagai penyikapan terhadap situasi berdampak pada upaya me-redefinisi situasi dan *remapping*.

2. Hakikat Organisasi Sosial

Struktur sosial dimunculkan oleh individu-individu yang terorganisir berdasarkan kesamaan visi, misi, dan emosional. Organisasi ini lalu menguatkan, bahkan membakukan makna menjadi sebuah prinsip. Maka organisasi sosial dapat dilihat sebagai gerakan perubahan sebagai hasil dari kegiatan reinterpretasi, re-evaluasi, re-definisi, dan *remapping* terhadap simbol yang muncul dalam interaksi. Jadi, organisasi sosial merupakan sekumpulan individu dengan prinsip yang sama yang dapat merespon fenomena dan memproduksi makna-makna yang baru (Mead dinukil dari Turner, 1975: 179).

3. Hakikat Individu

Beberapa proposisi penting dalam hakikat individu adalah sebagai berikut:

- a. Individu memiliki kapasitas untuk melihat diri mereka sebagai subyek (*I*) dan obyek (*Me*) sebagai akibat proses dalam sebuah interaksi.
- b. Individu tidak hanya diciptakan oleh faktor eksternal (sosial dan psikologis), tetapi ia merupakan pencipta aktif dari dunia-dunia yang mereka respon.
- c. Pola-pola interaksi dalam organisasi sosial hanya dapat dipahami melalui individu-individu yang menciptakan makna simbol.

Interaksi para pemeluk agama terpola dalam bingkai upaya mendefinisikan keyakinannya terhadap agama. Pendefinisian tersebut lahir secara alamiah dari alam bawah sadar bahwa dengan motivasi yang tinggi, para pemeluk agama berupaya mengekspresikan loyalitasnya kepada agama. Akibatnya, kontestasi ragam ekspresi ini menjadi tak terelakkan dan terjadilah pertukaran penafsiran ‘gestur agama’. Fenomena yang akan muncul bahwa pemeluk agama dapat menunjukkan sikap ‘diam’ ketika keyakinan mereka tidak diusik oleh pemeluk agama lain. Namun pada situasi tertentu, pemeluk agama dapat memilih berkonfrontasi dengan pemeluk agama lain ketika terancam, baik secara ideologis (seperti pelecehan doktrin dan penghinaan terhadap Tuhan), ataupun fisik (seperti penghadangan dan teror).

Berdasarkan teori Mead, pemeluk agama dapat melihat diri mereka sebagai subyek, pada satu sisi, dan sebagai obyek pada sisi yang lain. Ia menjadi subyek ketika paham keagamaan tersebut terekpresikan secara verbal. Pada saat yang sama, ekspresi ini lalu memproduksi fenomena atau makna baru yang akan direspon oleh individu atau kelompok lain. Misalnya, ketika baju koko dijadikan sebagai simbol ketakwaan, pada situasi ini akan muncul opsi tentang bagaimana ketakwaan diekspresikan. Sikap ini bisa berdampak pada penyikapan individu tersebut kepada muslim lain yang tidak ‘hobi’ memakai baju koko. Ini pada satu sisi. Pada sisi lain, individu tersebut melahirkan opsi tandingan dari individu yang tidak ‘hobi’ memakai baju koko, misalnya dengan ungkapan bahwa mereka yang memakai baju koko adalah kaum formalis yang mengedepankan simbol formal, bukan esensial. Interaksi dengan pola ini sekaligus melabeli individu sebagai

subyek dan obyek. Jadi, kedua individu ini sama-sama aktif berkontribusi terhadap fenomena tentang ekspresi ketakwaan. Dalam perspektif Mead, interaksi antarindividu tersebut bertolak dari sebuah standar tentang ketakwaan yang melahirkan makna-makna baru (*the new meanings*). Kemunculan makna-makna ini tidak lepas dari prinsip yang dipegang dalam memahami referensi-referensi teologis, misalnya al-Qur'an dan al-Hadits. Meskipun sumber teksnya sama, model pendekatan yang dipilih berimbas pada perbedaan hasil. Ketika teks dibaca melalui pendekatan normatif, hasilnya akan berbeda dengan pendekatan sosio-historis, dan seterusnya (Turner, 1975: 1980).

Dalam hal di atas, Stark dan Glock (1993: 291-294) mencatat bahwa keberagamaan memiliki definisi yang beragam. Keragaman ini bertalian dengan simbol-simbol yang dipakai oleh pemeluk agama berikut pemaknaannya. Misalnya, bagi pemeluk agama Islam, menunaikan ibadah haji adalah kewajiban sekali seumur hidup. Namun keyakinan ini tidak berlaku bagi pemeluk agama lain. Bagi pemeluk agama Hindhu, daging sapi tidak boleh dimakan. Begitu juga dengan pemeluk Protestan Evangelis yang melarang makan daging sapi pada hari Jum'at. Namun bagi muslim, sapi adalah salah satu binatang yang dikurbankan pada hari raya Idul Adha.

Di luar perbedaan-perbedaan tersebut, Stark dan Glock (1993: 295-298) memberikan premis bahwa para pemeluk agama tersebut memiliki konsensus umum yang dapat menciptakan seperangkat dimensi keberagamaan sebagai berikut: (1) *Dimensi Keyakinan*. Dimensi ini berisikan pengharapan-pengharapan di mana pemeluk agama berpegang teguh pada pandangan teologis tertentu dan

mengakui doktrin-doktrin tersebut; (2) *Dimensi Praktik Agama*. Dimensi ini mencakup perilaku pemujaan, ketaatan, dan hal-hal yang dilakukan oleh pemeluk agama untuk menunjukkan komitmen terhadap agama yang dianutnya. Praktik-praktik keagamaan terbagi menjadi dua; ritual dan ketaatan. Ritual mengacu pada seperangkat ritus, tindakan keagamaan formal, dan praktik suci yang semua agama mengharapkan para penganutnya untuk melakukannya. Adapun ketaatan merujuk pada kontinuitas sebagai ekspresi loyalitas terhadap ritus. Ritus dan ketaatan adalah ibarat ikan dan air. Dalam tradisi Kristen, ritual diwujudkan - misalnya- dengan kebaktian di gereja dan persekutuan suci. Para pemeluknya dianggap taat -misalnya- ketika rutin membaca injil dan sembahyang pribadi; (3) *Dimensi Pengalaman*. Dimensi ini berhubungan dengan persepsi-persepsi dan sensasi-sensasi yang dialami seorang pelaku atau didefinisikan oleh suatu kelompok keagamaan, dalam hubungannya dengan kekuatan supranatural; (4) *Dimensi Pengetahuan Agama*. Hal ini mengacu pada sebuah fakta bahwa pemeluk agama paling tidak memiliki sejumlah pengetahuan keagamaan, misalnya tentang dasar keyakinan, ritus-ritus, kitab suci dan tradisi-tradisi; (5) *Dimensi Konsekuensi*. Dimensi ini mengacu pada identifikasi akibat-akibat keyakinan keagamaan, praktik, pengalaman, dan pengetahuan seseorang dari hari ke hari.

Kelima dimensi di atas menyiratkan makna bahwa agama dan masyarakat menjadi komponen yang tak terpisahkan. Dalam bahasa Durkheim (1993: 43), pengalaman agama berasal dari masyarakat. Ia menguraikan bahwa manuver masyarakat memberikan kekuatan moral yang dapat menciptakan sentimen dan konsepsi mengenai Tuhan. Masyarakat berkembang di luar diri individu, dan

bahkan masyarakatlah yang membentuk individu. Masyarakat tidak bisa membuat pengaruhnya dirasakan, kecuali jika masyarakat itu bertindak, dan masyarakat tidak akan bertindak kecuali jika individu-individu yang menyusunnya berhimpun bersama dan bertindak bersama pula. Gagasan dan sentimen kolektif hanya mungkin timbul jika ada gerakan-gerakan dari luar yang mensymbolisasikannya, sehingga tindakanlah yang menguasai kehidupan agama, karena fakta menunjukkan bahwa masyarakatlah yang merupakan sumbernya.

Dalam konteks ini, berbagai ekspresi masyarakat dalam menjaga agamanya (*hifzh al-dîn*) akan memunculkan fenomena keberagaman yang bervariasi. Para pemeluk agama akan saling mencari cara untuk bertahan. Menurut Rousseau (1986: 14), keinginan mempertahankan prinsip yang dipegang adalah alamiah. Di saat kekuatannya tak lagi cukup membendung situasi yang menghadangnya, ia akan menghimpun diri dengan kekuatan-kekuatan yang lain. Dari sini, lalu setiap orang memberikan dirinya untuk umum dan tidak ada lagi individu yang berdiri sendiri. Inilah yang disebut Rousseau dengan *Social Compact* (Kesepakatan Sosial).

Ada dua hal sebagai jalan untuk menuju *hifzh al-dîn* yang berkeadilan; *Pertama, The Unity of God*. Konsep kesatuan dalam kemahaesaan Tuhan dalam konsep Teologi Inklusif-nya Madjid (2000: 23) membuka ruang diskusi; apakah semua agama memiliki konsep keesaan? Jika punya, apakah satu agama dengan lainnya konsepnya sama? Dalam kerangka membangun *mutual understanding*, dialog semestinya tidak membuka ruang diskusi tentang ketuhanan, melainkan doktrinnya. Bukan *the unity of God*, melainkan *the existence of God*. Kedua, *The*

Unity of Prophecy. Pada satu sisi, Madjid menyerukan keterbukaan untuk menerima agama lain. Pada sisi lain, ia memberikan *frame* adanya kesatuan kenabian (*the unity of prophecy*). Jika diatribusikan kepada agama-agama samawi, ini bisa diterima. Namun tidak demikian halnya dengan agama-agama natural yang tidak berbasis wahyu.

Kajian tentang *dîn* dan *hifzh al-dîn* menegaskan bahwa agama bukanlah alat legitimasi kebenaran, melainkan legitimasi atas keragaman cara dalam mencari kebenaran. Semangat yang dibangun dalam QS. Al-Maidah [5]: 3 nyata-nyata memberikan penjelasan bahwa Islam datang untuk menyempurnakan ajaran sebelumnya. Jadi tidak hanya membuang beberapa syariat melalui nasakh-mansukh. Pertanyaannya, bagaimana agama itu sendiri memandang keragaman agama ini? Dengan kata lain, bagaimana pandangan agama tentang multikulturalisme?

Dalam QS. Assaba' [34], Allah mengutus Nabi Muhammad kepada seluruh umat manusia, bukan hanya untuk orang Arab dan mereka yang mengikrarkan diri telah berislam. Pesan ini sesungguhnya memberi ruang kepada seluruh umat manusia untuk saling mengenal (*ta'âruf*) satu sama lain, dengan keragaman ras, etnis, budaya, agama dan seterusnya.

Menurut Thohir (2007), manusia dari segi *nurture*, lahir (*the given*) telah memiliki ciri-ciri bawaan sendiri secara berbeda, seperti bentuk ketubuhan, kromosom, warna kulit dan sebagainya. Dari segi *culture*, manusia hidup dan dibesarkan juga dipengaruhi oleh lingkungan fisik dan lingkungan sosial yang berbeda. Pengaruh keduanya, menjadikan manusia pada batas-batas tertentu

memiliki kemiripan, kesamaan atau perbedaan. Perbedaan-perbedaan inilah yang kemudian disebut dengan kemajemukan yang kemudian dikenal dengan multikultural.

Sebagaimana pengertiannya, multikulturalisme adalah sebuah diskursus budaya. Menurut Jamil (2011), ia paham tentang kultur yang beragam. Sebagaimana dinukil dari Abdullah (2006), multikulturalisme sebagai sebuah paham yang menekankan kesenjangan dan kesetaraan budaya-budaya lokal dengan tanpa mengabaikan hak-hak dan eksistensi budaya yang ada. Dengan kata lain, penekanan multikulturalisme⁸ pada kesetaraan budaya.

Pada konteks ini, multikulturalisme membina sikap untuk menerima eksistensi agama orang lain. Dalam multikulturalisme, sikap yang ditunjukkan sesungguhnya bukan klaim kebenaran tanpa batas. Ketika seseorang mengklaim kebenaran agama yang dianut dan dipeluknya, maka pada saat yang sama, ia menerima kehadiran klaim kebenaran orang lain akan agama yang dianut dan dipeluknya. Dengan kata lain, multikulturalisme agama tidak terwujud pada pernyataan, “semua agama itu sama benarnya, sehingga setiap orang boleh berpindah agama sesukanya”. Melainkan, tumbuhnya pandangan dan sikap, ”orang lain berhak untuk melakukan klaim atas keyakinannya”.⁹

⁸ Pada ranah keagamaan, multikulturalisme menghadapi umat beragama dengan yang lain. Ini ditandai dengan kesediaan untuk menghormati keragaman dan perbedaan yang ada dalam prinsip *coexistence*. Perbedaan atau kemajemukan melahirkan sisi positif dan sisi negatif. Sisi positif di antaranya melahirkan kesadaran bersama untuk hidup saling menghormati. Sisi negatifnya, kegagalan memenej masyarakat majemuk ini berpotensi melahirkan gejala-gejala mudahnya kecurigaan antar-kelompok, bahkan sampai konflik. Pada wilayah inilah manusia harus merasa ‘tertuntut’ untuk merealisasikan; bagaimana kedamaian tercipta dengan segala corak perbedaan yang ada.

⁹ Bagi Jamil (2011), tidak ada satu agamapun yang tidak menggunakan perangkat simbolik dan kultural ketika hadir di tengah-tengah kehidupan manusia. Islam misalnya, adalah ‘agama yang hidup’ yang terus mengalami dinamika dan meninggalkan tempat, tradisi asalnya dan waktu

Dalam Islam, sikap ini telah diajarkan oleh Nabi Muhammad Saw. Ketika ia melarang sahabatnya memberikan sedekah kepada non-muslim, Allah menegurnya dan menurunkan QS. al-Baqarah [2]: 272. Allah menegaskan, petunjuk akan keimanan bukanlah urusan manusia. Itu hak prerogatif Tuhan. Setelah itu, Nabi Muhammad Saw memberikan sedekah kepada siapapun yang membutuhkan tanpa harus memandang identitas dan agamanya (HR. Ibnu Abi Hatim dari Ibnu Abbas RA).

Pada kisah lain, ketika sahabat Salman Al-Farisi menemui Rasulullah Saw dan menceritakan tentang kebiasaan kaum Majusi yang menyembah api, Rasulullah Saw menjawab, “mereka masuk neraka”. Turunlah QS. Al-Hajj [22]: 17 dan QS. Al-Baqarah [2]: 62. Allah menegaskan, manusia tidak berhak memberikan vonis tentang kehidupan akhirat, karena itu hak prerogatif Allah.

Di sini kearifan setiap umat beragama diperlukan yang dimanifestasikan dalam sikap melihat keutuhan dalam perbedaan untuk selanjutnya didialogkan dengan prinsip toleransi (*tasamuh*) sebagaimana disebutkan dalam QS. An-Nahl [16]: 125. Dalam filsafat perennial, penglihatan dan penghayatan realitas agama pada tataran spiritual akan memberikan keuntungan ganda; *pertama*, spiritual akan menyediakan keseimbangan bagi kehidupan manusia yang terus menerus digerogoti oleh modernitas yang sekuler; *kedua*, dalam level spiritualitas akan

lampau dimana ia diturunkan (Makkah). Islam dibawa oleh pemeluknya, bersentuhan dengan budaya yang nyata-nyata berbeda dengan budaya Makkah. Dengan demikian, klaim Islam Murni tampaknya juga tidak memiliki legitimasi historis dan kultural yang kuat. Dengan kenyataan ini, agama kemudian menjadi identik dengan tradisi. Menurut Abdurrahman (2003: 149), agama adalah ekspresi budaya tentang keyakinan orang terhadap sesuatu Yang Suci, dan Yang Transenden. Apabila hubungan agama dan tradisi ditempatkan sebagai wujud interpretasi sejarah dan kebudayaan, maka semua domain agama adalah kreatifitas manusia yang bersifat relatif. Jika agama ditafsirkan oleh pemeluknya, maka tidak ada kebenaran yang absolute atas tafsiran tersebut karena kebenaran yang mutlak hanyalah milik Allah.

dapat dijalin hubungan yang harmonis antar berbagai agama. Komaruddin Hidayat dan Wahyudi Nafis (1994: 126) mengatakan:

“Kebenaran sejati itu hanya satu, bersumber dan membantu pada Yang Maha Benar. Hanya saja, manifestasi dari kebenaran itu selalu tampil dalam wujud yang plural. Di balik pluralitas itu ada kebenaran yang tunggal, namun tidak mungkin diketahui secara tuntas oleh manusia sebab realitas metafisis ontologi selalu berada di luar jangkauan manusia. Oleh karena itu, semua agama selalu hadir menyapa manusia dengan bantuan medium sejarah dan budaya. Dengan demikian, pluralitas pemahaman agama merupakan keniscayaan teologis, psikologis dan historis.”

Multikulturalisme harus menjadi titik tolak dalam keragaman umat beragama. Jika kebenaran mutlak hanya milik Tuhan, tentulah manusia tidak dalam posisi memberikan legitimasi atas kebenaran dan kesalahan. Maka, hendaknya antarumat beragama tidak terposisi dalam relasi binari (diperlawankan), melainkan relasi yang bersifat simbiotik-kulturatif, bahwa antarumat beragama dalam posisi saling memerlukan dan menghormati.

BAB III

TATA RUANG FISIK DAN SOSIAL MASYARAKAT

A. Tata Ruang Fisik dan Sosial Masyarakat

1. Sejarah Lokal Desa Dermolo

Sejarah desa Dermolo, baik dalam bentuk lisan atau tulisan, tidak saya temukan. Satu-satunya keterangan mengenai masa lalu desa Dermolo saya dapatkan dari beberapa tokoh masyarakat dan sesepuh atau *pinisepuh* yang dianggap tetua desa dan memahami legenda *babat alas* desa Dermolo. Karena cerita dituturkan dari lisan ke lisan, maka isi cerita lisan di sini tidak dimaksudkan dan didudukkan sebagaimana fakta atau kebenaran sejarah, melainkan sebagai ilustrasi mengenai asal-usul desa dan masyarakatnya.

Sejarah lokal yang diuraikan pada disertasi ini merupakan transkrip wawancara dengan Sardjono (mantan Kepala Desa Dermolo), Soekarno (sesepuh dan Carik Desa Dermolo), dan Mulyoto (tokoh masyarakat yang menjabat sebagai pegawai di kecamatan Kembang Jepara).

Alkisah, tempat yang sekarang dinamakan dengan desa Dermolo, dahulu dikenal sebagai hutan lebat dan angker yang dijadikan pangkalan para berandal yang kerap melakukan tindak kejahatan. Melihat fenomena tersebut, gubernur Jawa Tengah mengutus Bupati Jepara untuk meremajakan hutan. Karena berada di teritori desa Jenggotan, Bupati lalu memanggil Kepala Desa Jenggotan (petinggi) untuk menindaklanjuti pesan gubernur. Lalu, petinggi Jenggotan menyusuri hutan bersama perangkatnya. Di tengah hutan, ia

menjumpai seseorang –yang belakangan diketahui bernama mbah Tambar– sedang menyapu. Petinggi menghampirinya seraya berkata, “*pak, nek jenengan saged mbiyantu kulo, bakal kulo paringi separing tanah ten lor kali Jenggotan* (pak, kalau kamu bisa bantu saya, saya akan memberikan sepetak tanah di sebelah utara sungai Jenggotan).” Mbah Tambar menyanggupi.

Setelah melakukan serangkaian ritual keselamatan, mbah Tambar lalu melakukan *babat alas*. Di sana ia mendapati ada pohon besar bernama Demolo [tanpa huruf “r”] –yang kemudian akrab disebut oleh warga dengan nama Dermolo [dengan huruf “r”]. Setelah hutan menjadi lapang, ada salah seorang warga bernama mbah Giah membuat *belik*¹⁰.

Dalam hidup keseharian, mbah Tambar dan mbah Giah memiliki hobi yang sama, yaitu memakan ayam panggang, ikan wader bakar, dan menyantapnya bersama-sama. Perilaku keseharian kedua tokoh legenda ini, mulai dari ritual keselamatan, makanan favorit, sampai pada aspek kecil dari kehidupan mereka, menjadi bagian budaya yang mengandung makna mitos yang diyakini, diwariskan, dan dipertahankan hingga sekarang menjadi tradisi.

Dilihat dari isi, pelaku, dan motif cerita-cerita rakyat yang telah saya kumpulkan, akan didapati sebuah kesimpulan bahwa corak desa Dermolo masuk dalam kategori “Desa Abangan”. Kata “Abangan”¹¹ di sini dimaknai

¹⁰ *Belik* –dalam bahasa Jawa– adalah sebutan aliran sungai mini. Ukurannya sangat kecil jika dibandingkan dengan ukuran sungai pada umumnya. *Belik* biasanya dicirikan dengan air yang bening, di dalamnya terdapat binatang yuyu dan ikan wader. Di sebelah kanan dan kiri aliran, biasanya terdapat banyak sumber mata air.

¹¹ Mulder (1994: 1) menggunakan bahasa *Kejawen* atau *kejawaan*. Ia menulis: “*the common dictionary gloss for kejawen or kejawaan is javanese-ness, which is descriptive label for those elements of javanese culture that are considered to be essentially Javanese and that define it as a unique category. These elements are generally thought to hark back to the Hindu-Budhist period of Javanese history and combine in a philosophy in the sense of a particular system of principles*

sebagai sikap permisif terhadap kearifan lokal (*local wisdom*), misalnya *sedekah bumi (kabumi)*¹², yang rangkaian kegiatannya tak lain adalah melestarikan apa-apa yang berhubungan dengan dua tokoh di atas. Tujuannya, kegiatan ritual ini menjadi perantara turunnya keselamatan dari Tuhan bagi bumi dan penghuninya.

Dilihat dari isi cerita rakyat ini, terdapat motif yang ingin ditonjolkan oleh penuturnya¹³, yaitu (1) tindak kriminal harus dihilangkan demi terciptanya kenyamanan hidup bersama. Ini sebagaimana ditunjukkan dalam instruksi gubernur Jawa Tengah kepada Bupati Jepara yang diteruskan kepada petinggi desa Jenggotan untuk *babat alas* hutan yang dijadikan sebagai tempat mangkal para berandal; (2) untuk menghentikan merebaknya tindak kriminal, maka tempat-tempat yang berpotensi menjadi pusat kejahatan perlu diberdayakan agar bermanfaat bagi masyarakat. Sikap arif Petinggi desa Jenggotan dengan mengutus mbah Tambar untuk membersihkan hutan, memberikan pelajaran bahwa dalam hidup perlu ada tindakan nyata untuk bisa menciptakan kebaikan; (3) hidup yang sejati adalah ketika bisa berbagi kepada yang lain. Dibuatnya *belik* oleh mbah Giah yang kemudian banyak dihuni oleh ikan wader, menyiratkan pesan bahwa mbah Giah bukan sosok yang egois. Ia pribadi yang

for the conduct of life. As a system of thought, Javanism is singularly elaborate containing a cosmology, a mythology, a set of essentially mystical conceptions, etc., that give rise to a particular Javanese anthropology, that is, a system of ideas about the nature of man and society that in its turn informs Javanese ethics, tradition, and style. "

¹² *Kabumi* adalah singkatan dari Sedekah Bumi yang dijadikan rutinitas oleh sebagian besar desa-desa di pesisir utara. Kandungan mitos bahwa akan ada *belai* (bahaya) ketika *danyang desa* tidak *diselameti* dengan serangkaian kegiatan *kabumi*, masih dipegang kuat. Akibatnya, kegiatan ini dijadikan sebagai agenda setiap tahunnya.

¹³ Cerita disarikan dari wawancara dengan sejumlah tokoh, diantaranya Soekarno (Carik desa Dermolo sejak tahun 1968) dan Sardjono (menjabat petinggi sejak tahun 1987-2007)

memikirkan *pangan* anak- cucunya kelak. Mereka bisa memanfaatkan air dan ikan wader untuk memenuhi kebutuhan hidup.

Dalam kehidupan empirik di lapangan, karakter mbah Tambar, yaitu rajin dan pekerja keras, sering dipakai untuk melukiskan sifat atau watak sebagian masyarakat desa Dermolo melalui ungkapan, “*nak pengin urip, kudu kerjo kanthi tenanan* [kalau ingin hidup –yang baik, harus bekerja keras].” Sikap ini memotivasi penduduk setempat untuk tidak malas dan bekerja lebih keras. Sementara sosok mbah Giah, personifikasi pribadi yang tidak egois. Ini dilukiskan melalui ungkapan, “*urip bebrayan kudu guyub lan gemathi karo konco* [hidup bermasyarakat harus rukun dan saling menolong temannya].”

Kedua tokoh ini dapat memberikan gambaran masyarakat desa Dermolo yang sesungguhnya, di mana warga-warganya merupakan pekerja keras. Tercatat lebih dari 70 % menjadi pekerja di perusahaan karet milik negara (PTPN). Selainnya, sebanyak 28 % bertani, dan 2 % wiraswasta, seperti meubel dan toko. Indikator lain karakter pekerja keras adalah *kerja samben* (*double shift*) para pekerja PTPN dan petani guna memenuhi kebutuhan sekunder dan tersier. Mereka biasanya mencari *obyekan*¹⁴ di luar.

“*Kulo niki nggeh tani, nggeh nukang, nggeh nyatpam. Kulo lampahi sedoyo, sing penting angsal rejeki ingkang halal. Menawi ngandalno panen, wong kulo niki buruh, nggeh pas-pasan. Nggeh mboten wonten pilihan kejawi ngobyek ten njawi. Kados sak niki, kulo buruh ngopesi jagung. Wulan ngajeng kulo wangsul Semarang kerjo ten gudange londo.*” [Siswanto, 1 Agustus 2014]

“Saya ini petani, tukang kayu, dan juga satpam. Ini semua saya jalani demi mendapatkan rezeki yang halal. Kalau hanya mengandalkan panen

¹⁴ *Obyekan* biasa dipakai untuk menunjukkan pekerjaan tambahan.

–di sawah, sementara saya hanya buruh, *ya pas-pasan*. Jadi tidak ada pilihan selain harus menambah kegiatan di luar. Seperti sekarang, saya buruh untuk mengambil biji jagung dari tangkainya. Bulan depan saya kembali ke Semarang, bekerja di gudang milik orang asing” [Siswanto, 1 Agustus 2014]

Di tengah variasi tingkat kesejahteraan masyarakat desa Dermolo, dapat dipastikan bahwa tidak ada anggota masyarakat yang tidak bisa makan 3x sehari. Solidaritas dan soliditas dalam kehidupan sosial, dirasakan oleh masyarakat. Ini adalah pengejawantahan sikap mbah Giah yang dalam bahasa setempat disebut *seneng tetulung* (senang menolong). Terdapat fenomena menarik ketika salah satu warga mengungkapkan:

“*sakjane tiyang mriki katah sing mboten wonten. Tapi kulo sampe gumun, sedoyo niku nggeh mbayar zakat. Kulo mbayar zakat ten nggene tanggi, malah terus angsal saking tanggi sanese. Makane ten mriku itungane, senajan do rak duwe tapi zakat kabeh. Akhire nggeh mangan kabeh.*” [Siswanto, 1 Agustus 2014]

“sebenarnya di sini masih banyak warga miskin. (Namun) saya heran, semuanya membayar zakat (fitrah). Saya membayar zakat. Malah saya mendapatkan zakat dari tetangga yang lain. Maka dapat disimpulkan, meski dari kalangan kurang mampu, mereka berzakat. Akhirnya kebutuhan pokoknya terpenuhi.” [Siswanto, 1 Agustus 2014]

Inilah salah satu pengaruh kuat *danyang desa* yang memberikan corak dominan di mana masyarakat *grass-root* desa Dermolo dikenal keguyubannya, termasuk dalam mempertahankan budaya *pangurmatan* melalui ritual yang oleh sebagian kaum santri¹⁵ dikategorikan tindakan *takhayyul*¹⁶ dan *khurafat*¹⁷.

¹⁵ Kaum Santri diatribusikan kepada status sosial kelompok masyarakat yang dinilai memiliki pemahaman keagamaan yang baik. Atau, mereka yang memiliki jabatan terhormat di masyarakat dan diposisikan sebagai *sesepuh-pinisepuh* di desa.

¹⁶ *Tahayyul* dari asal kata Arab, *takhoyyala*, yang berarti berhayal. Kata ini dipakai untuk menilai suatu tindakan yang tercipta sebagai hasil kreasi manusia, bukan warisan dari rasul yang

Fakta unik yang terjadi di lapangan bahwa kekuatan tradisi atau budaya lokal ini, berdampak pada kuatnya pengaruh tokoh “kaum abangan”. Meskipun di desa terdapat tokoh-tokoh kelompok santri, yang biasa diberi gelar *ustadz* atau *kyai*, tidak secara otomatis mereka menjadi panutan. Penyebabnya, indikator utama yang dipegang masyarakat adalah pengayoman. Ketika tokoh agama tidak bisa mengayomi masyarakat, baik melalui fatwa di pengajian ataupun perilaku, ia tidak akan menjadi panutan masyarakat. Karena simbol dan formalitas keagamaan dalam konteks sosial di desa ini, bukanlah segalanya.

2. Sejarah Lokal Desa Bondo

Sejarah lokal desa Bondo ini disarikan dari transkripsi terjemahan “Kisah Desa Bondo” yang diberikan oleh pendeta Samikhan dan penuturan beberapa tokoh masyarakat, diantaranya adalah Suniti (*sesepuh* desa Bondo dan juru kunci *pesarean* Lahut Gunowongso sebagai orang pertama yang *babat alas* di desa Bondo), Khoirul Anwar (tokoh masyarakat), dan Purwanto (Kepala Desa Bondo).

Pada tahun 1860, seorang pengembara asal Simongan Semarang Utara, bernama Lahut Gunowongso (selanjutnya disebut Gunowongso), datang ke desa Cumbring Jepara. Untuk menyambung hidup, ia menjadi pembantu seseorang berkebangsaan Belanda, Markam alias Sukias. Markam memiliki banyak persil (tanah-tanah yang disewakan dalam jangka panjang). Meskipun

dianjurkan dalam agama. *Tahayyul* identik dengan perbuatan bid'ah yang dinilai sebagai kesiasaan.

¹⁷ *Khurafat*, dari asal kata Arab *kho-ro-fa*, yang artinya menyimpang. Kata ini biasanya dilabelkan kepada tindakan penyimpangan terhadap ajaran agama Islam yang sudah baku.

hidup berkecukupan dari gajinya, Gunowongso tidak bahagia karena hidup dalam kuasa orang lain.

Pada suatu malam, dalam mimpinya, ia didatangi orangtua yang berpakaian serba hitam. Orangtua tersebut berpesan, *“jangan hanya menikmati kemewahan. Pergilah mengembara ke arah utara demi masa depan anak cucumu. Sesampainya di hutan lebat, jadikan hutan itu menjadi perdukuan. Hiduplah di sana.”*

Ia terbangun, gelisah, dan lalu membangunkan istrinya, Nyai Kalisah. *“Mbokne, bangun. Aku mau cerita,”* tukasnya. Setelah bercerita, istrinya menimpali, *“Itu hanya bunga mimpi, pakne.”* Setelah mengutarakan niatnya untuk menjalani pesan dalam mimpi, Gunowongso bersama istri pergi ke arah utara dengan ditemani 8 orang temannya.

Selama 4 jam berjalan kaki, mereka baru sampai di Mlonggo (4 km dari Cumbring). Mereka istirahat dan memakan bekal yang dibawa. Dalam legenda, perjalanan sulit yang ditempuh ini diibaratkan, *“minyak tanjang ripung bandil anusup angayam alas* [membuka gerumbul duri-duri dan menyusup seperti kelakuan ayam hutan].” Karena terik matahari semakin panas, mereka memilih beristirahat dan bersandar di bawah pohon jati besar yang menjulang tinggi. Semua tertidur, kecuali Gunowongso. Ia gelisah karena memikirkan pesan dalam mimpi tersebut. Pada saat semuanya bangun, Gunowongso berkata, *“perjalanan kita ini ibarat mengejar layang-layang. Bagaimana kalau kita putuskan untuk membuka hutan ini saja dan kita namai sendiri dengan nama*

Bondo –Bondan Tanpo Ratu.” Teman-temannya setuju dan memutuskan untuk bermalam di hutan tersebut.

Keesokan harinya, mereka bergotong royong membersihkan hutan tersebut. Hari itu bertepatan dengan bulan September 1860 tanggal 15 purnama. Demi keamanan dan kenyamanan, dibuatlah gubug-gubug kecil untuk berteduh. Selama satu bulan mereka berada di hutan itu. Karena lokasi yang didiami lama-lama basah karena sumber air, mereka pindah ke dataran yang lebih tinggi dan menjadikan area yang basah tersebut menjadi sawah. Inilah awal mula mereka bertani.

Lima tahun lamanya mereka menyulap hutan lebat tersebut menjadi kampung kecil. Gunowongso kemudian menjemput temannya, Djani (warga Ngelo Ireng Semarang), yang memiliki keahlian di bidang pertanian, untuk membantu mengolah sawah. Djani pun tertarik menetap di sana. Mendengar kabar tersebut, warga Ngelo Ireng kemudian ramai-ramai pindah ke Bondo. Dalam waktu singkat, Bondo berubah menjadi desa yang *subur*. Ini digambarkan dalam peribahasa; “*panjang apunjung lan pasir awukir* [aman dan makmur, tanpa kurang apapun].”.

Alkisah, seorang pria asal Kediri bernama Ibrahim Tunggul Wulung (selanjutnya disebut Tunggul Wulung) dan istrinya, Sampurnawati, datang ke Bondo (tahun 1860). Ia ikut menyebarkan injil bersama pendeta berkebangsaan Belanda, Yan-Tua (Yan Sr). Sekalipun pemeluk agama Kristen, keduanya mengambil aliran injil yang berbeda. Tunggul Wulung mengambil Injil Kristen Kerasulan, sementara Yan-Tua mengikuti Kristen Tata Injil. Karena sering

berselisih paham, Tunggul Wulung memutuskan berpisah. Ia lalu mencari Gunowongso setelah mendengar bahwa sahabatnya tersebut yang *babat alas* desa Bondo. Setelah bertemu, keduanya bekerjasama untuk meramaikan desa Bondo.

Dengan ditemani Kobis dan istrinya, Warijah, dan seijin Gunowongso, Tunggul Wulung memperluas perdukuan. Setelah berjalan ke arah barat, sampailah di sebuah hutan di tepi sungai besar. Tahun 1865 ia mulai membersihkan lokasi tersebut yang selanjutnya disebut dengan Ujung Jati, 2 km dari lokasi babat alas Gunowongso.

Pada tahun 1870, Gunowongso meninggal dunia dan dimakamkan di desa Cumbring. Ia meninggalkan seorang istri, Nyai Kalisah dan 6 orang anak, yaitu Kalimin, Simbuh, Sipin, Duwok, Karno, dan Kadir.

Sepeninggal Gunowongso, Tunggul Wulung berniat memperistri Nyai Kalisah. Meskipun istrinya menolak diduakan, Tunggul Wulung tetap memperistri Kalisah. Bersama Kalisah, Tunggul Wulung pindah ke Bondo, sementara Sampurnawati tetap bersikeras tinggal di Ujung Jati. Sampurnawati berpesan agar kelak ketika ia lebih dulu meninggal, Tunggul Wulung menguburkannya di beranda rumahnya. Keinginan itupun terlaksana.

Setelah 10 tahun menjadi perdukuan ramai, Wedana Banjaran, Tjitro Prodjo mendengar ada kawasan bernama Bondo. Atas perintah Bupati, Tjitro Soma, Wedana memanggil Tunggul Wulung namun ditolaknya. Singkat cerita, karena pengakuan teritorial oleh Tunggul Wulung merupakan tindakan melanggar hukum, masalah ini dilimpahkan ke pengadilan. Namun Bupati dan

Wedana memberikan bantuan hukum dan mengizinkan Tunggul Wulung untuk mengolah lahan dan memimpin kegiatan di sana. Dari sini Bondo dikenal dengan nama *Bondo Bendan Tanpo Ratu Ngetepeng Tanpo Tinandur* [kekayaan tanpa ada yang menguasai, pohon ketapang tanpa ada yang menanam]”.

Pada tahun 1875, seorang buruh tani asal Srobyong bernama Gangsar, mendapati seorang pemuda duduk di pohon ketapang di tengah hutan yang masih lebat dan sepi. Karena takut, Gangsar melaporkannya kepada Tunggul Wulung. Mereka berdua menghampirinya. Awalnya pemuda itu menyembunyikan identitasnya. Karena terus didesak, pemuda itu akhirnya mengaku. Ia bernama Suta Djiwo, putera Sultan Agung di Mataram.¹⁸ Suta Djiwo bercerita bahwa ia duduk di tempat tersebut untuk bertapa (*semedi*)¹⁹. Dalam pertapaannya, ia mendengar kicauan burung perkutut putih yang indah. Setelah hinggap di pohon Getah, ia hendak menangkapnya, tapi gagal. Ia berjanji tidak akan pergi dari tempat itu jika tidak mendapatkan burung tersebut. Tunggul Wulung dan Gangsar meninggalkannya dan Suta Djiwo terus melanjutkan pertapaannya.

Pada suatu siang, ia didatangi oleh seorang laki-laki berkulit hitam dan berpakaian serba hitam. Masyarakat menyebutnya Mbah Ireng. Ia menanyakan

¹⁸ Diceritakan, ketika Sultan Agung Mataram memerangi Pati, ia mendapatkan rampasan perang dan tawanan seorang wanita yang kemudian dinikahi. Wanita tersebut memberikan dua anak; Suta Djiwo dan adiknya, Suta Widjaja. Setelah tumbuh dewasa, keduanya pergi mengembara. Suta Djiwo ke Rembang dan Suta Widjaja ke Juwana. Dalam perjalanannya, Suta Widjaja bertemu dengan seseorang dan kemudian dihadapkan ke Kanjeng Sinuhun PB VII. Ia lalu diangkat menjadi adipati Jepara dan berganti nama menjadi Tjitro Soma.

¹⁹ Semedi oleh masyarakat Jawa Klasik dikenal sebagai kegiatan yang dilakukan demi mencapai maksud tertentu, seperti kesaktian atau kebersihan jiwa. Biasanya orang yang melakukan semedi, duduk bertapa tidak makan dan minum.

maksud pertapaan tersebut. Suta Djiwo menjawab bahwa ia ingin mendapatkan perkutut hitam yang bagus dan merdu suaranya. Mbah Ireng tertawa dan berkata, “*kamu tidak akan mendapatkan burung tersebut. Kalau mau ikut aku, kamu akan mendapatkannya.*” Suta Djiwo menyanggupi. Setelah sampai di rumah Mbak Ireng, Suta Djiwo melihat burung tersebut berada di dalam sangkar. Mbah Ireng lalu memanggil anak perempuannya agar membawakan minum dan pakaian ganti untuk Suta Djiwo. Setelah minum dan berganti pakaian, Suta Djiwo berubah menjadi manusia tak berwujud fisik. Ia mulai sadar dengan keadaannya itu setelah beberapa kali berkunjung ke rumah sahabatnya, Tunggul Wulung. Ia melihat fisik Tunggul Wulung namun fisiknya tak dapat dilihat. Setelah beberapa kali melakukan percakapan, akhirnya Suta Djiwo menghilang entah ke mana.

Dilihat dari isi, pelaku, dan motif yang dituturkan dalam sumber legenda, akan didapati sebuah kesimpulan bahwa corak desa Bondo dikategorikan sebagai Desa Plural, yang secara historis, telah menyuguhkan kisah pertemuan sahabat beda agama. Gunowongso dikenal sebagai seorang muslim yang *babat alas* Bondo, sementara Tunggul Wulung adalah penginjil yang menyebarkan ajaran Kristen di Jawa. Menurut sebagian masyarakat desa Bondo, perjumpaan ini dilestarikan dalam tradisi bernama Arisan Gunowongso. Arisan ini memiliki makna, pentingnya jalinan interaksi masyarakat lintas iman yang dapat menciptakan kerukunan bersama.

Dilihat dari isi cerita rakyat ini, terdapat motif yang ingin ditonjolkan dalam legenda tersebut, yaitu (1) kegigihan Gunowongso untuk membuat lahan

baru bagi generasinya, tak pandang; apakah seagama atau tidak. Misi universal Gunowongso terlihat dari dikabulkannya Tunggul Wulung untuk membuka dukuh baru di Ujung jati; (2) tingginya tingkat toleransi yang tergambar dalam interaksi antara Gunowongso dan Tunggul Wulung. Misi menciptakan Bondo yang *gemah ripah loh jinawe* (makmur, sejahtera, dan aman), bagi mereka jauh lebih penting dibandingkan dengan gerakan memperkuat agama dan memperbanyak pengikut.

Dari dua motif pelajaran di atas, karakter Gunowongso dan Tunggul Wulung dijadikan sebagai simbol terjalannya persahabatan beda agama yang mengedepankan nilai kemanusiaan, berupa perdamaian, daripada kepentingan eksklusif kelompok seagama. Sementara Suta Djiwo dipersonifikasikan sebagai sosok gigih dalam meraih sesuatu. Ini terlihat dari bagaimana ia mendapatkan burung perkutut melalui serangkaian pertapaan. Bagi masyarakat desa Bondo, suatu hasil akan terlihat ketika itu diraih melalui proses alamiah dengan cara yang semestinya.

Gambaran umum ini menyiratkan pesan bahwa pluralitas di desa Bondo mendapatkan landasan historis yang sangat kuat. Sebagaimana desa Dermolo, masyarakat desa Bondo memegangteguh sejarah sehingga memberikan kesan bahwa pelajaran nenek moyang masih dilestarikan, dan bahkan mampu menyatukan masyarakat dengan kesamaan kultur.

B. Desa Dermolo dan Desa Bondo sebagai *Setting* Kajian

Desa Dermolo bagian dari teritori kecamatan Kembang kabupaten Jepara. Kecamatan Kembang berbatasan dengan kecamatan Keling di sebelah Timur; kecamatan Bangsri di sebelah Barat dan Selatan; dan Laut Jawa di sebelah Utara (lihat peta pada lampiran). Sementara desa Bondo bagian dari teritori kecamatan Bangsri kabupaten Jepara. Kecamatan Bangsri berbatasan dengan kecamatan Kembang di sebelah Timur; kecamatan Mlonggo di sebelah Barat; Laut Jawa di sebelah Utara, dan kecamatan Pakis Aji di sebelah Selatan (lihat peta pada lampiran). Kedua desa ini berada di wilayah kabupaten Jepara.

Luas wilayah desa Bondo adalah 1.147,033 Ha (kepadatan penduduk: 940 jiwa/Km²), sementara desa Dermolo memiliki luas wilayah 979,380 Ha (kepadatan penduduk: 522 jiwa/Km²). Kedua desa ini sama-sama memiliki sumberdaya alam yang besar. Desa Dermolo memiliki perkebunan negara (700 Ha) dan hutan karet yang sangat luas (300 Ha) dan dikelola oleh PTPN yang bergerak di bidang pengolahan bahan karet mentah. Kondisi inilah yang mendorong sebagian besar warga Dermolo (70 %) untuk memilih profesi sebagai buruh di PTPN. Adapun Bondo memiliki tanah sawah yang luas (534,347 Ha) dan tanah kering (612,686 Ha). Meskipun terdapat hutan negara, namun luasnya tidak sebesar Dermolo (134 Ha).

Kondisi ini kemudian berdampak pada jenis mata pencaharian yang dipilih oleh warga. Sebanyak lebih dari 70 % penduduk Dermolo menggantungkan hidupnya kepada PTPN, sebuah perusahaan milik negara di bidang pengolahan karet mentah. Selainnya, sebanyak 28 % bertani dan 2 % wiraswasta. Jika

honorarium pekerja PTPN sebesar Rp. 30 ribu/hari bagi pekerja tetap dan Rp. 17.500/ hari untuk pekerja lepas, dapat dikatakan bahwa dari tingkat kesejahteraan, masyarakat Dermolo pada level sedang. Sesuai data yang dirilis oleh Badan Statistik tahun 2012, kondisi masyarakat pra-sejahtera sebesar 37,4 %, sejahtera I: 14 %, sejahtera II: 18 %, sejahtera III: 19,9 %, sejahtera plus: 10,6 %. Kondisi ini setidaknya tergambar secara fisik di mana masih banyak rumah-rumah yang berdiri dengan kondisi sederhana. Tercatat, rumah gedung/permanen sebanyak 407 rumah, dan rumah gayu/genting sebanyak 1000 rumah. Bagi sebagian besar orang, rumah ditempatkan sebagai simbol status sosial pemiliknya.

Jika sebagian besar masyarakat desa Dermolo berprofesi sebagai buruh di PTPN, profesi masyarakat desa Bondo tampak lebih variatif. 40 % berprofesi sebagai tukang kayu, 18 % pengusaha, 30 % petani, dan 5 % nelayan, dan 7 % sebagai PNS. Ditinjau dari persentase profesi yang digeluti masyarakat desa Bondo, maka sesuai data yang dirilis oleh Badan Statistik tahun 2012, kondisi masyarakat pra-sejahtera sebesar 22,5 %, sejahtera I: 13,2 %, sejahtera II: 25,8 %, sejahtera III: 23,3 %, sejahtera plus: 14,9 %. Angka dan persentasi ini diilustrasikan secara fisik melalui rumah-rumah yang berdiri berbentuk gedung permanen dengan atap genting.

Gambaran ekonomi di atas sekaligus memberikan gambaran lain tentang tingkat pendidikan masyarakat desa Dermolo. Tidak lebih dari 12 % remaja usia kuliah, melanjutkan ke berbagai perguruan tinggi, baik di Jepara maupun luar Jepara. Terlebih lagi fasilitas sekolahan yang ada di desa Dermolo hanya berjumlah 9; 3 Sekolah dasar Negeri (SDN) dan 6 Taman Kanak-kanak. Jauhnya

jarak dari ibu kota kabupaten Jepara, yaitu sejauh 21 KM turut menyumbang faktor rendahnya pendidikan. Ini berhubungan dengan faktor terkait, misalnya kesulitan biaya, rendahnya motivasi, dan orientasi mengenai pekerjaan. Dari sisi ketersediaan fasilitas pendidikan, Bondo memiliki fasilitas yang lebih banyak dibandingkan dengan Dermolo. Rinciannya, 5 Taman Kanak-kanak Swasta; 5 Sekolah Dasar Negeri; 1 Sekolah dasar Swasta (milik yayasan Kristen); 1 Madrasah Ibtidaiyah Swasta. Namun jumlah ini tidak lantas membuat jumlah warga berpendidikan formal yang cukup—dengan ukuran perguruan tinggi, lebih besar. Tercatat tidak lebih dari 8 % penduduknya yang melanjutkan ke jenjang perguruan tinggi.

Rendahnya tingkat pendidikan warga di kedua desa tersebut salah satunya dipicu oleh kesulitan biaya bagi orangtua. Ini seringkali dijadikan sebagai alasan utama. Orangtua umumnya masih berpandangan bahwa menyekolahkan anak ke perguruan tinggi membutuhkan biaya yang besar, sementara banyak lulusannya yang menganggur. Karena itu, secara umum mereka mengatakan, lebih baik anak disuruh kerja karena menghasilkan uang, daripada kuliah yang hanya menghabiskan uang. Sementara bagi kalangan tertentu, yaitu dari tokoh masyarakat, sebagian besar mengarahkan anaknya memilih perguruan tinggi atau fakultas yang lebih menjanjikan pekerjaan, misalnya Akademi Kepolisian (Akpola), STPDN, atau Akademi Militer (Akmil) yang memiliki ikatan dinas. Menurut bahasa mereka, *menang ayeme nek wes ono ikatan* (... lebih tenang karena sudah ada ikatan kerja).

Karakter dan tipe keluarga di kedua desa tersebut dikategorikan sebagai keluarga kecil (*nuclear family*). Jika jumlah rumah di desa Dermolo berjumlah 1.407 dan dihuni oleh sebanyak 1860 jiwa, berarti setiap rumah bangunan dihuni oleh sekitar 3-4 orang. Hal yang sama juga terjadi di Bondo (sebanyak 10.781 rumah, dihuni oleh 2.989). Ini dapat dijelaskan bahwa bentuk keluarga yang umum adalah keluarga kecil, di mana rata-rata dalam satu rumah tangga, terdiri dari pasangan suami-istri dengan dua anak.

Dalam konteks desa Dermolo dan Bondo, rata-rata warga penduduk yang secara ekonomi dianggap cukup kaya, adalah mereka yang bekerja sebagai pengusaha seperti pengusaha meubel (*meubeler*), usaha jasa, seperti usaha angkutan, dan petani yang memiliki sawah luas dan sampingan.

“Di sini masyarakat dengan ekonomi menengah ke atas rata-rata adalah mereka yang berprofesi sebagai pengusaha.” (Purwanto, Bondo, 4 April 2014)

“Menawi nggantungno saking PTPN nggeh mboten katah, mas. Tapi menawi sampun tetep nggeh lumayan. Ingkang sampun tetep angsale 30 ribu per-hari. Tapi menawi taseh pekerja lepas nggeh sekitar 17.500 per-hari. Sing lumayan nggeh menawi gadah tanah terus digarapa kaleh tiyang.” (Soekarno, Dermolo, 10 Agustus 2014)

“Kalau menggantungkan dari PTPN (saja) tidak terlalu banyak, mas. Kalau sudah jadi pekerja tetap, lumayan. Pekerja tetap gajinya 30 ribu per-hari. Tapi kalau masih pekerja lepas, hanya sekitar 17.500 per-hari. Lebih lumayan lagi, mereka yang punya sawah dan digarap oleh oranglain (buruh),” (Soekarno, Dermolo, 10 Agustus 2014)

Tingkat pendidikan, jenis pekerjaan yang dipilih, dan tingkat kesejahteraan keluarga, serta tipologi rumah yang dimiliki sebagaimana telah diuraikan di atas, menggambarkan adanya keterkaitan terhadap lingkungan alam fisik dalam satu

sisi, dan perubahan sosial pada sisi yang lain. Pada lingkungan alam fisik, pekerjaan-pekerjaan buruh, baik di pabrik (70 %) maupun di perusahaan meubel (40 %) menjadi pilihan mayoritas, dan kemudian disusul oleh profesi tani (28 %), wiraswasta, dan pegawai (2 %). Persentase ini menunjukkan fakta (1) berkurangnya jumlah pekerja *boro*²⁰. (2) meningkatnya dinamika ekonomi di desa setempat. Ketika sebagian kecil dari masyarakat menyediakan lapangan pekerjaan yang cukup bagi sebagian besar yang lain, akan muncul keinginan untuk tetap di kawasan itu. Dengan begitu, “para suami” yang umumnya diposisikan sebagai tulang-punggung nafkah bagi keluarga, berkurang minatnya pergi ke luar Jepara. Kondisi ini dirasakan nyaman, karena dengan tidak *boro* ke luar Jepara, mereka dapat tetap berkumpul dengan keluarga. “Para istri” juga dapat ikut menopang ekonomi keluarga dengan melakukan aktifitas ekonomi yang menghasilkan uang. Dengan cara ini maka “penopang” ekonomi keluarga dapat memiliki profesi “tambahan”, misalnya, jika pagi hingga sore bekerja di pabrik, maka malamnya “nyambi” kerja tambahan –misalnya- dengan menerima order membuat lemari bagi yang memiliki *skill* di bidang kerajinan kayu. Ketika libur, *nyambi* (sambilan) dengan menerima pekerjaan sebagai *tukang opes*²¹ jagung atau buruh di sawah. Bahkan tidak sedikit, ibu-ibu yang demi menopang ekonomi keluarga, bekerja serabutan sebagai tukang cuci pakaian atau *volunteer* sebagai pengasuh

²⁰ *Boro* oleh orang Jepara diartikan merantau. Karena pertimbangan ekonomi, biasanya seseorang akan merantau ke tempat dengan penghasilan yang lebih besar. Jika tukang kayu mendapatkan bayaran sebesar Rp. 30.000 per-hari, di daerah Kalimantan (misalnya), mereka bisa mendapatkan Rp. 70.000-80.000 per-hari. Jauhnya jarak tidak memungkinkan mereka untuk bersama keluarga. Biasanya, mereka pulang 2-3 bulan sekali. Atau paling lama, mengambil momen mudik lebaran.

²¹ *Tukang Opes* sebutan bagi mereka yang mengambil biji jagung dari batangnya. Meskipun memakan waktu lebih lama, *opes* dengan cara manual dinilai lebih bagus dan tuntas hasilnya. Setelah bijinya diambil, biasanya jagung dijemur di bawah terik matahari.

anak. Dengan pola ini, maka jumlah masyarakat yang *boro*, baik di desa Dermolo ataupun Bondo, relatif kecil, sehingga kegiatan ekonomi dan sosial di desanya menjadi dinamis.

Perubahan ini pada perkembangannya berdampak pada perbaikan tingkat ekonomi yang ditandai dengan perubahan gaya hidup, misalnya semakin bertambahnya penduduk yang naik haji; renovasi rumah-rumah ibadah (mushola dan langgar); termasuk juga naiknya frekuensi kegiatan keagamaan, baik yang insidental (seperti pengajian umum), maupun yang rutin, seperti *tahlilan*,²² *manaqiban*,²³ *istighotsahan*,²⁴ dan sebagainya.

C. Agama Penduduk

Dalam *Agama Jawa* (2013: xxv-xxxiv), Geertz memberikan klasifikasi keagamaan orang-orang Jawa menjadi tiga bagian, yaitu *abangan* (petani), *santri* (pedagang), dan *priyayi* (birokrat). Pada perkembangannya, klasifikasi yang diatribusikan pada masyarakat Mojokuto ini tidak selalu relevan, karena stratifikasi keagamaan pada masyarakat Jawa. Namun kelompok-kelompok tersebut tetap ada meskipun tidak utuh.

²² *Tahlilan* adalah membaca serangkaian doa dengan bacaan dan sistematika tertentu. Urutan yang umum dimulai dari *hadarah* (membaca daftar mayit yang akan dihadiahi tahlil), membaca surat al-Falaq, dan muawwidatain (surat an-Nas dan al-Fatihah). Setelah membaca awal surat al-Baqarah dan ayat kursi, dilanjutkan membaca istigfar, la ilaha illallah, shalawat, dantasbih danditutup dengan doa. Tahlilan biasanya identik dengan ritual khas warga NU, yang dibacakan pada momen selamatan, kematian, pengajian, dan sebagainya.

²³ *Manaqiban* adalah membaca biografi syeikh Abdul Qodir al-Jailani, yang dikultuskan (cultural hero) sebagai pemimpin wali wali. Baca manaqib bagi kelompok masyarakatnya adalah bentuk wasilah (perantara) agar doanya dikabulkan oleh Allah.

²⁴ *Istighotsahan* merupakan sebutan untuk pembacaan doa-doa tertentu dengan maksud-maksud tertentu, serta sistematika tertentu. Istighotsah bisa dilakukan secara individual, maupun komunal atau masif.

Menulik dari Koentjaraningrat (1963: 188-198), Muhtarom (2002: 7) mencatat bahwa sejak mundurnya feodalisme di Jawa, mulai dengan masa pendudukan Jepang (1942-1945), stratifikasi dalam masyarakat Jawa telah cukup banyak berubah, di mana masyarakat terbagi ke dalam empat lapisan, yaitu *ndara* (bangsawan), *priyayi* (birokrat), saudagar (pedagang), dan *wong cilik* (rakyat kecil).

Berbeda dengan stratifikasi sosial secara horisontal, stratifikasi keagamaan masyarakat Jawa dibagi menjadi dua, *pertama*, santri, yaitu orang muslim saleh yang memeluk agama Islam dengan sungguh-sungguh dan dengan teliti mengamalkan perintah ajaran Islam. Ini biasanya ditandai dengan keikutsertaannya dalam upacara-upacara agama yang dilakukan oleh *ummah* (umat Islam); *kedua*, *abangan* yang secara harfiah berarti ‘yang merah’, yang diturunkan dari kata *abang* (merah). Kelompok ini biasanya mengenai muslim Jawa yang tidak seberapa perintah agama Islam dan kurang teliti dalam memenuhi kewajiban-kewajiban agama (Muchtarom, 2002: 11).

1. Agama Penduduk Desa Dermolo

Identifikasi keagamaan yang tercatat dalam laporan pemerintahan kecamatan, menjelaskan bahwa warga masyarakat desa Dermolo 95 % mengaku atau dicatat sebagai orang Islam. Jika ditinjau dari klasifikasi keberpihakan terhadap Ormas, seperti NU dan Muhammadiyah, komposisinya 90 % mengikuti NU, dan selebihnya ke Muhammadiyah. Persentase demikian semata-mata didasarkan pada pengakuan mengenai agama yang dipeluk, dan tidak terkait dengan kualitas keagamaannya sendiri. NU sebagai mayoritas di

desa ini lebih disebabkan karena kuatnya pengaruh Islam yang dibawa oleh para tokoh yang *babat alas* di sejumlah daerah di Jawa, yang masih melestarikan tradisi-tradisi *kejawen*.²⁵ Menurut penuturan Soekarno, *carik* (sekretaris desa) dan sesepuh di desa Dermolo, di Dermolo, awalnya tidak ada NU dan Muhammadiyah. Masyarakat menjalankan syariat Islam secara normatif, misalnya shalat, zakat, puasa, dan sebagainya tanpa melabeli ibadahnya dengan madzhab atau konsep organisasi keagamaan tertentu. Jika pada satu sisi syariat Islam dijalankan, pada sisi yang lain, *tradisi kejawen* masih terus dilestarikan, misalnya *sedekah bumi*, *ruwatan*, *selamatan* dan sebagainya.

Bagaimana kelahiran Muhammadiyah di Dermolo? Pada tahun 1966, seorang tokoh yang juga pekerja di PTPN bernama Ihsan mentransformasikan paham keagamaan yang berorientasi pada pemurnian ajaran agama Islam dengan berpegang-teguh pada al-Qur'an dan al-Sunnah. Dari sini lalu muncul variasi kegiatan keagamaan. Sebagian kelompok mempertahankan syariat-normatif dan kesalehan lokal, sementara sebagian yang lain berupaya “memurnikan” syariat-normatif dari kesalehan lokal (*local wisdom*) yang dianggap mengkontaminasi kemurnian agama.

²⁵ Widagdo (2000: 66) mencatat bahwa diskursus tentang dunia Jawa, tidak bisa dilepaskan dari persoalan-persoalan sosial yang sudah melekat dalam kepribadian orang Jawa, bahwa tujuan hidup adalah menari ketenangan dan keseimbangan hidup. Maka unsur-unsur ritual-mistik, seperti panen, telah mendarahdaging dalam masyarakat. Maka kajian tentang dunia Jawa harus mengkaji empat lingkaran bermakna yang membantu dalam memperkuat kerjasama; *pertama*, lingkaran ekstrovet yang berhubungan dengan dunia supranatural yang hanya dilandasi dengan keimanan atau kepercayaan; *kedua*, penghayatan kekuasaan politik dengan mengungkapkan alam yang harmonis; *ketiga*, pengalaman tentang je-Aku-an sebagai jalan kepada Yang Mahakuasa; *keempat*, Pengalaman bahwa titik-muara dari semua pengalaman adalah Allah (Tuhan).

Setelah Ihsan pindah ke Jawa Timur (1985), seorang tokoh asal desa Bangsri, H Mustain membawa semangat baru dalam paham keagamaan masyarakat desa Dermolo. Bersama tokoh setempat yang mengikuti perjuangan dan dakwah Ihsan, ia membentuk Muhammadiyah ranting desa Dermolo. Dari sini, perbedaan paham mengkristal menjadi kelompok yang terpisahkan. Jika warga Muhammadiyah mengidentifikasi dirinya sebagai pihak yang memurnikan ajaran Islam dengan hanya berpegangteguh pada al-Qur'an dan al-Sunnah, warga NU mengidentifikasi dirinya sebagai *pelestari* paham yang mengkompromikan nilai-nilai dalam al-Qur'an dan al-Sunnah dengan *local wisdom* dalam masyarakat.

Jumlah terbanyak kedua, adalah pemeluk Budha (3 %). Pemeluk agama ini mulai ada sejak tahun 1969. Pemeluk Budha di desa ini notabene satu keluarga, yaitu keluarga besar pak Saimin, seorang muslim yang mengikrarkan diri untuk memeluk agama Budha.²⁶ Jumlah terbanyak ketiga, adalah pemeluk Kristen, yaitu 1 %.

Fakta tersebut memperlemah kesimpulan sementara pendapat bahwa penduduk Jawa pesisir utara adalah Islam Santri. Karena terbukti bahwa di samping terdapat pemeluk agama yang beragam dan Islam menjadi agama mayoritas penduduk, tetapi tidak setiap orang mengaku beragama Islam adalah

²⁶ Menurut penuturan Syaimah (70 tahun), dulu ia beragama Islam. Bapak, Syaimin, adalah pekerja di pabrik PTPN yang berlokasi di desa Balong (25 Km² dari rumahnya yang terletak di duku Wates Dermolo). Setiap hari Jum'at, Syaimin tidak menjalankan shalat Jum'at. Selain faktor jam kerja, jarak antara masjid dan tempat kerjanya sangat jauh. Jika dipaksakan jalan kaki, Syaimin pasti tidak kebagian jamaah. Saat itu, pekerja pabrik yang tidak menjalankan shalat Jum'at didata (*di-rol*). Muncul protes dari diri Syaimin; mengapa orang beragama harus diintervensi begitu dalam. Pada saat yang sama, temannya yang beragama Budha meminjaminya sebuah buku tentang ajaran Sidharta Gautama. Dari bacaan tersebut, muncullah keinginan untuk masuk agama Budha. Karena masuk Budha, sang anak, yaitu Syaimah dan saudara, Darman memeluk agama Budha

orang santri. Bahkan, ada sebagian dari mereka tidak menggunakan model ibadah muslim santri.

Orang Dermolo yang “mengaku” beragama Islam tetapi mempunyai cara ibadah tersendiri, atau tidak menjalankan ibadah wajib sebagaimana umumnya orang-orang santri seringkali juga disebut atau menyebut diri sebagai *wong nasionalis*. Hanya saja mereka tidak memiliki sanggar-sanggar keagamaan yang memadai sebagaimana pengikut ajaran Kejawen yang ada di daerah Jawa Pedalaman, seperti Solo, Yogya dan sebagainya. *Wong nasionalis* hampir menjadi kelompok dominan di setiap dukuh di desa Dermolo. Meskipun minoritas, kaum santri juga tersebar di seluruh dukuh. Tokoh-tokoh yang notabene kaum santri tidak lalu secara otomatis menjadi panutan dalam hal agama. Karena faktor kuatnya tradisi yang dipegang masyarakat desa Dermolo, figur yang menjadi panutan adalah mereka yang dapat mentransformasikan nilai-nilai agama kepada masyarakat dengan pendekatan persuasif. Wajar jika ketokohan KH Wahyudi²⁷ di desa ini tidak sekuat ketokohan Sardjono yang notabene *wong nasionalis*.

Pergumulan antara *wong nasionalis* dan *kaum santri* memberikan warna yang integratif dalam corak keagamaan di masyarakat. Artinya, *wong nasionalis* dan kaum santri –yang mengidentifikasi dirinya sebagai *wong NU*- saling bahu-membahu dalam kegiatan keagamaan, misalnya *yasinan*, *manakiban*, *tahlilan*, dan semacamnya. Dalam konteks sosial, mereka ini

²⁷ Bagi masyarakat desa Dermolo, statemen keagamaan yang disampaikan KH Wahyudi dinilai kurang bisa mengayomi masyarakat yang berlatarbelakang *kejawen*. Ia dinilai terlalu keras dan cenderung memaksakan diri. Hal ini ditambah dengan kelompok *istighotsahan* eksklusif yang hanya diikuti oleh beberapa orang dan secara bergantian dari rumah ke rumah.

seringkali disebut atau menyebut diri sebagai orang NU atau warga *nahdliyyin*.²⁸ Pengakuan dan identifikasi diri ini tidak lalu secara otomatis melibatkan mereka sebagai anggota atau simpatisan organisasi NU, tetapi lebih jauh dari itu, mereka secara emotif diikat oleh faham *ahlussunnah wal jamaah*.²⁹ Secara ringkas, faham ini dipahami sebagai ajaran para kyai yang mumpuni dalam ilmu agama, yang secara organisatoris menjadi tokoh-tokoh NU.

Pendefinisian mengenai konsep *ahlussunnah wal jamaah* itu, ruanglingkupnya tidak terbatas pada faham, tetapi juga diikuti dengan tata-cara beribadah, termasuk ukuran-ukuran moral, dan kecenderungan-kecenderungan umum, meliputi orientasi hidup yang dianggap sesuai menurut kitab-kitab agama (kitab kuning) yang dijadikan rujukan keagamaan. Karena itu, faham *ahlussunnah wal jamaah* efektif mengikat secara emotif masyarakat desa Dermolo.

Di luar faham keagamaan yang dikembangkan oleh kyai-kyai, adalah faham keagamaan yang dikembangkan oleh kelompok yang mengidentifikasi dirinya sebagai pengikut Muhammadiyah. Di desa Dermolo, jumlah pengikut Muhammadiyah masih sangat kecil, yaitu hanya 10 %, dan itu hanya tersebar

²⁸ Kata *nahdliyyin* diambil dari *Nahdlatul Ulama* (NU) yang berarti kebangkitan ulama. Kesulitan dan kerumitan untuk mengucapkan dua kata tersebut, membuat warga NU mencari panggilan yang mudah diucapkan oleh orang awam.

²⁹ Menurut Siddiq (1980: 22) sebagaimana dinukil oleh Soon (2008: 78), *Ahlussunnah wal Jama'ah* dijabarkan sebagai ajaran Islam yang diamalkan oleh Rasulullah Saw dan pengikutnya. Kelompok NU memiliki beberapa madzhab sebagai berikut; *pertama*, dalam hal aqidah, mereka mengikuti paham yang dibangun oleh Imam Abu Hasan al-Asy'ari (260-324 H/878-935 M) dan Abu Manshur al-Maturidi (270-332 H/882-944 M); *kedua*, dalam hal syariah, keempat madzhab (Hanafi, Maliki, Syafii, dan hambali) menjadi rujukan; *ketiga*, dalam akhlaq, kedua imam besar, yaitu Imam al-Ghazali (450-550 H/1059-1111 M) dan Imam Junaid al-Baghdadi (?-297 H/910 M) menjadi referensi.

di beberapa dukuh, yaitu Ngemplik (RW 1), Punden (RW 3), Gundi (RW 4), Ngetuk (RW 5), dan Dombang (RW 6). Jumlah ini dipengaruhi oleh kuatnya tafsir *ahlussunnah wal jamaah* yang merujuk pada kyai-kyai pesantren, yang berpendapat bahwa pengejawantahan al-Qur'an dan al-Sunnah tidak bisa dipraktikkan secara kaku, apalagi menegaskan kearifan lokal secara mutlak.³⁰

Hal lain yang penting dicatat, bahwa meskipun terdapat varian agama dan kelompok keagamaan, mereka bisa bekerjasama dalam urusan kegiatan sosial, ekonomi, bahkan kegiatan politik.³¹ Hanya satu hal yang tidak bisa dipertemukan, yaitu terhadap urusan mempertemukan faham keagamaan itu sendiri.³²

2. Agama Penduduk Desa Bondo

Fenomena keagamaan di desa Bondo berbeda dengan desa Dermolo. Jika di desa Dermolo muslim menjadi kelompok mayoritas dan sentimen

³⁰ Menukil dari Irsyam (1979: 37), Marijan (1992: 21-22) mengatakan bahwa komunitas NU memiliki tiga pilar, yaitu (1) basis massa (struktur sosial); (2) basis ulama-politik (struktur kepemimpinan); (3) tradisi dan nasab (hubungan kekerabatan). Ketiga pilar tersebut menegaskan bahwa komunitas NU tidak lepas dari komunitas pesantren dan pedesaan.

³¹ Kegiatan sosial, ekonomi, dan politik masyarakat desa Dermolo, terbina secara baik. Setiap ada kegiatan sosial, masyarakat dapat bahu-membahu menjadi satu kesatuan, tanpa mengindahkan perbedaan keyakinan di antara mereka. Ketika seorang muslim punya *hajatan*, misalnya *selamatan* atau *ruwahan*, maka non-muslim tetap diundang. Begitu juga tingkat partisipasi pada ranah ekonomi dan politik. Namun pada kurun beberapa tahun (sekitar 2008), di mana persoalan pendirian gereja sedang menjadi polemik, pendeta Theofilus Tumijan tidak selalu diundang dalam kegiatan sosial-keagamaan. Ini bagian dari bias sengketa pendirian gereja, di mana isu kristenisasi berhembus kencang di desa ini. Namun, keadaan kembali seperti semua seiring kedewasaan masyarakat dalam menyikapi polemik yang ada.

³² Dalam hal paham keagamaan dan kegiatan sosial-keagamaan, hingga kini warga NU dan Muhammadiyah pada posisi yang tidak bisa selalu seirama. Ketika terjadi polemik soal jumlah adzan ketika Jum'atan, keduanya memilih untuk menyelenggarakan sendiri-sendiri demi menjaga keyakinan ideologis yang telah dipegangteguh. Warga NU yang menggunakan 2 adzan, menyelenggarakan Jum'atan di masjid Baitul Makmur. Sementara warga Muhammadiyah, memilih untuk pindah masjid (Attaqwa) dan menyelenggarakan adzan sekali dalam Jum'atan. Ini juga berlaku dalam hal pelaksanaan jamaah shalat lima waktu. Dalam hal kegiatan sosial-keagamaan, keduanya juga tidak satu sikap. Warga NU cenderung mengakomodir kegiatan yang menjadi bagian dari kearifan lokal, seperti *kabumi* (sedekah bumi) yang melestarikan tradisi *sesajen* dan *ruwatan* warga Muhammadiyah memilih posisi untuk tidak terlibat dalam kegiatan tersebut, termasuk ketidaksediaan warganya untuk memberikan iuran *kabumi*.

keagamaan terlihat jelas, di desa Bondo, pemeluk agama Islam dan Kristen berimbang. Begitu juga dengan dinamika keagamaan. Dari sisi jumlah, pemeluk Islam dan Kristen berimbang, yaitu masing-masing sebesar 50 %. Ini berdampak pada dinamika keagamaan, di mana keduanya telah mendapatkan ruang dan kesempatan yang sama. Ini dapat dilihat dari; (1) jumlah rumah ibadah (2) peran politik (3) dinamika sosial-komunal antaragama.

Sesuai dengan data dalam “Kecamatan Bangsri Dalam Angka ” yang dirilis BPS Kabupaten Jepara tahun 2012, jumlah rumah ibadah terdiri dari 7 masjid, 14 musholla, dan 9 gereja. Jumlah ini telah merepresentasikan keberimbangan fasilitas fisik. Masjid menjadi simbol kegiatan primer dalam skala besar dalam peribadahan muslim sebagaimana gereja. Masjid menjadi tempat pelaksanaan *Jumatan* dan gereja menjadi rutinitas kegiatan kebaktian, dan sebagainya. Adapun musholla, biasanya dimanfaatkan sebagai fasilitas ibadah rutin, seperti shalat lima waktu dan kegiatan-kegiatan sosial keagamaan, seperti *tahlilan* dan *manaqiban*. Dampak sosial yang dapat dilihat dari kesamaan kesempatan dan fasilitas keagamaan adalah homogenitas masyarakat dalam dinamika agama dan politik di mana masing-masing tidak dalam posisi “berhadap-hadapan”. Mereka menyatu sebagai kelompok sosial yang harus bahu-membahu, termasuk dalam percaturan politik. Dalam pemilihan Kepala Desa misalnya, pemeluk Islam dan Kristen tergabung dalam satu kelompok pengusung satu calon.

Fenomena lain yang membedakan dengan masyarakat desa Dermolo adalah kurang kuatnya hegemoni organisasi kemasyarakatan, seperti NU (96

%) dan Muhammadiyah (4 %). Meskipun NU secara *jamaah* (kelompok) dan *jam'iyah* (organisasi) menjadi kelompok mayoritas muslim, namun hegemoni primordial ini tidak tampak. Penyebabnya (1) kuatnya jalinan sosial-kemasyarakatan (2) tidak ada dominasi ormas tertentu. Ketika masyarakat terwarisi oleh sikap gotong-royong, paguyuban, dan sejenisnya, maka keinginan untuk menghegemoni kelompok primordial tidak mendapatkan tempat yang memadai. Ini tidak berarti menegasikan hegemoni kelompok meskipun dalam skala kecil. Dalam ungkapan kaum “nasionalis” masyarakat mengidentifikasi dirinya sebagai warga negara yang tidak lagi berdebat soal; agama siapa yang benar? Dampak yang muncul, tokoh agama tidak selalu diposisikan sebagai figur sentral. Meskipun ada, semata-mata karena wawasannya yang nasionalis, bukan karena kemampuan di bidang agama.

Kehidupan pluralis masyarakat desa Bondo juga dapat dilihat dari keterlibatan mereka dalam kegiatan sosial keagamaan. Misalnya, ketika ada salah satu warga meninggal, baik dari muslim maupun non-muslim, santri maupun nasionalis, dua kelompok agama ini bahu-membahu bergotong-royong tanpa diskriminasi. Begitu juga ketika *ngajekno* (pengajian kematian dalam tradisi Islam) atau *panglipuran* (pengajian kematian dalam tradisi Kristen). Meskipun pengajian dipimpin oleh tokoh agama masing-masing, namun kedua kelompok ini melebur menjadi satu.

Tingginya tingkat toleransi masyarakat desa Bondo juga terlukis dari kesediaan mereka untuk menjaga ideologi agama pemeluk agama lain. Ketika salah satu warga Kristen punya *hajatan*, maka pak Modin diminta untuk

menyembelih sapi atau kambing yang akan disajikan dalam hajatan. Karena dalam ideologi Islam, seorang muslim harus memakan makanan yang halal, yang salah satu syaratnya adalah disembelih seorang muslim dengan mengikuti ketentuan yang telah digariskan oleh syara'.

BAB IV

KEAGAMAAN DAN KEBERAGAMAAN MASYARAKAT

A. *Hifzh al-Dîn* Pada Masyarakat

Umumnya, agama dipeluk secara askriptif, bahwa kepemelukan suatu agama biasanya karena warisan atau doktrin dari orang atau lingkungan sekitarnya, misalnya orangtua, saudara, tetangga, sahabat, dan seterusnya. Dari beberapa faktor yang mempengaruhi kepemelukan terhadap agama, orangtua menjadi faktor yang paling memungkinkan terbentuknya suatu pilihan terhadap agama tertentu. Orangtua mewariskan agama kepada anak, dan selanjutnya, orangtua bersama lingkungannya ikut mempengaruhi warna keagamaannya. Pada satu sisi, peran keduanya dapat berjalan selaras. Namun pada sisi lain, bisa saling meniadakan.

Keselarasan bisa terjadi ketika keagamaan orangtua sesuai dengan kondisi keagamaan masyarakat lingkungannya. Dengan kata lain, kalau orangtuanya secara sosial berkategori orang santri dan mereka tinggal dalam lingkungan santri, maka keduanya akan bertemu dan masing-masing akan mengambil peran yang saling melengkapi. Orangtua atau keluarga mengajar, mendidik, dan menuntun anak untuk berbuat menurut ukuran-ukuran normatif dalam beragama, seperti melakukan shalat, sementara masyarakat secara bersama-sama menyediakan sarana-prasarana pendidikan keagamaan, seperti madrasah dan membangun tempat ibadah, seperti masjid dan mushala. Hal ini karena agama yang dipeluk dan warna keagamaan yang muncul ke permukaan, terbentuk dalam suatu proses

sosial, yaitu hasil interaksi antarsesama dalam waktu yang lama, sehingga agama itu sendiri bercorak sosial. Dalam proses seperti ini, keyakinan dan pengetahuan keagamaan, serta model-model tingkahlaku keagamaan menjadi bercorak sosial (Thohir, 2005: 63).

Adapun ketidakselarasan terjadi ketika antara keberagamaan orangtua tidak sesuai atau setidak-tidaknya tidak satu langgam dengan kondisi keberagamaan umumnya lingkungan. Menurut Thohir (2005: 64), dalam kondisi seperti ini, anak bisa mengikuti jejak keyakinan orangtuanya, cenderung mengikuti langgam keagamaan lingkungannya, atau justru cenderung berbeda dengan lingkungan atau orangtuanya. Hal demikian bisa terjadi karena keyakinan dan faham keagamaan pada dasarnya tumbuh melintasi batas-batas lingkungan geografik atau lingkungan sosial kedaerahan.

Meskipun demikian, yang lebih umum terjadi adalah anggapan-anggapan (*stereotype*) berupa simpulan bahwa antara agama dan corak atau kecenderungan keagamaan adalah berkaitan dengan lingkungan. *Stereotype* ini dapat dijelaskan bahwa agama itu bersifat kolektif, di mana antara pemeluk suatu agama dengan lainnya berkecenderungan untuk menyatu dengan yang seideologi, dan pada sisi yang lain, akan menjaga jarak dengan pemeluk agama lain, atau bahkan yang seideologi. Hal ini bergantung pada ada dan tidaknya keselarasan dalam kehidupan sehari-hari. Dari sini pula akan terlihat plural dan tidaknya suatu komunitas yang masing-masing memiliki corak toleran dan intoleran. Ini diukur melalui kemampuan suatu komunitas memberikan “ruang” bagi yang lain (O’Dea, 1985: 19-20).

Pada konteks ini, terdapat perbedaan dinamika keagamaan antara desa Dermolo dan desa Bondo. Di desa Dermolo, eksistensi organisasi kemasyarakatan, seperti NU dan Muhammadiyah, memiliki peran terhadap fluktuasi dalam interaksi inter dan antarumat beragama. Pada interaksi interumat beragama, perbedaan ideologi -misalnya- antara keduanya, berdampak pada perbedaan ritus dan tempat pelaksanaannya. Dengan ritus-ritus yang dipedomani, kedua kelompok ini memilih tempat secara terpisah. Adapun pada interaksi antarumat beragama, perbedaan ideologi dan cara menginterpretasi instrumen-instrumen keagamaan yang melahirkan kelompok santri dan nasionalis, berdampak pada perbedaan cara melihat pemeluk agama lain (*the others*). Hal ini di antaranya dapat dilihat dari cara merespon pendirian gereja di dukuh Dombang Dermolo.

Hal di atas berbeda dengan desa Bondo. Kompleksitas keagamaan berikut dengan variannya nyatanya mampu menciptakan atmosfer keagamaan yang lebih harmoni. Kalaupun muncul konflik, frekuensinya lebih kecil dan bersifat laten. Antarkelompok masyarakat secara *guyub* menjunjung tinggi kebersamaan dalam keberbedaan. Pengajian umum, *panglipuran*, dan kegiatan sosial-keagamaan lainnya, hampir selalu dihadiri oleh semua komponen yang ada. Kegiatan peribadahan masing-masing pemeluk agama juga tidak mengalami kendala serius. Eksistensi organisasi kemasyarakatan di desa Bondo juga tidak hadir mewujudkan secara organisatoris. Masing-masing konstituen menyatu dalam mainstream pandangan bahwa toleransi adalah yang utama.

Dugaan atau penyimpulan di atas dimaksudkan untuk mempermudah dalam membuat kategorisasi tanpa mengabaikan kenyataan bahwa hampir tidak pernah ada penduduk dalam suatu desa bercorak tunggal dalam hal kecenderungan beragama. Artinya, pengkategorisasian yang lebih kecil lagi akan mengikuti dengan sendirinya, misalnya penduduk desa Bondo dikenal sebagai desa plural, di samping karena warisan sejarah kerukunan antar-iman, corak kaum nasionalis yang toleran memiliki warna dominan tanpa menghadapi *pressure* dari organisasi keagamaan tertentu. Dampak sosial yang muncul adalah minimnya kecurigaan terhadap gerakan misi keagamaan, seperti Kristenisasi. Berbeda dengan desa Dermolo, di mana kebebasan berekspresi relatif terbatas, utamanya bagi pemeluk Kristen. Hal ini dipengaruhi oleh (1) hegemoni perbedaan ideologi organisasi kemasyarakatan seperti NU dan Muhammadiyah. NU mengambil sikap moderat, sementara Muhammadiyah memilih sikap yang lebih tegas; (2) dominasi kelompok *elite* yang secara natural tak memberikan ruang cukup bagi kelompok mayoritas. Pada situasi ini, kelompok mayoritas menjadi *silent majority*. Maka untuk mengurai konstruksi *hifzh al-dîn* dalam masyarakat, berikut akan dipaparkan beberapa poin penting.

1. Formula Kepemelukan terhadap Agama

Berdasarkan penuturan lisan dari beberapa *sesepuh* desa, agama Islam di desa Dermolo sudah dibawa oleh sang *danyang* yang babat alas, yaitu mbah Giah dan mbah Tambar. Begitu juga dengan desa Bondo oleh Lahut Gunowongso. Sejak mereka mendiami desa ini, secara turun temurun agama

Islam diwarisi oleh anak cucunya. Kesamaan dua desa ini adalah bahwa agama Islam ditransformasikan sang *danyang* dan diwarisi oleh generasi berikutnya.

Mulanya, corak awal Islam di kedua desa ini adalah *Islam Kejawen*. Masyarakat menjalankan ibadah *mahdah*, seperti shalat, zakat, dan puasa pada satu sisi, dan pada sisi yang lain tradisi *kejawen*, misalnya *ruwatan*, *kabumi*, *selametan*, masih tetap dilakukan. Islam dengan corak ini sangatlah kuat karena budaya Jawa begitu mengakar di masyarakat. Mereka mengenal konsep *manembah pengeran* yang mengintegrasikan budaya dan agama generik. Karena tidak bisa berdoa dengan bahasa Arab, mereka berdoa dengan menggunakan bahasa Jawa. Pengucapan beberapa kalimat Arab, seperti *bismillâh* terucap menjadi *semelah*, *bi'idznillâh* menjadi *dzilalah*, dan sebagainya.

Corak integral ini lalu berubah seiring dengan kedatangan seorang pendatang bernama Ihsan. Dengan idealitas kemuhammadiyah, Ihsan melakukan upaya pemurnian ajaran Islam dari nilai-nilai Jawa yang menurutnya berpotensi mendorong seseorang ke arah syirik. Inisiasi ini disambut hangat oleh sebagian warga Dermolo.

Dari sini lalu Islam di Dermolo bercorak reformis-revivalis dan nasionalis-tradisionalis. Yang pertama diatribusikan kepada gerakan Muhammadiyah, sementara yang kedua diatribusikan kepada non-Muhammadiyah yang mempertahankan integrasi antara budaya dan agama generis. Kedua corak ini pada perkembangannya mewarnai dinamika keberagaman di desa tersebut.

Berbeda dengan Bondo. Di desa ini, sikap dikotomis antara keduanya tak begitu tampak. Masyarakat telah menyatu dalam bingkai sebagai masyarakat Bondo yang menjunjung tinggi keragaman dan keberagaman yang secara turun temurun diwariskan oleh para pendahulunya. Artinya, secara organisatoris kelompok-kelompok tersebut ada, namun bergerak secara kultural dan tidak hegemonik, apalagi konflikual.

Bagaimana dengan agama Kristen? Masuknya agama Kristen (Gereja Injili di Tanah Jawa) di desa Dermolo merupakan hasil transformasi ideologis pesan injil di desa Bondo. Menurut penuturan pendeta Theofilus Tumijan, transformasi ideologis ini merupakan bagian dari pelayanan Injil dan semangat membumikan agama Yesus. Agama Kristen di desa Bondo masuk pada tahun 1960-an yang dibawa oleh seorang Kristiani dari Bondo yang tidak diketahui namanya. Pada perkembangannya, agama Kristen lalu dikembangkan oleh pendeta Theofilus Tumijan secara masif. Hingga akhir tahun 2014, lebih kurang sebanyak 41 jiwa penduduk desa Dermolo tercatat sebagai pemeluk agama Kristen. Sebagaimana dalam Islam, Kristen juga dipeluk secara askriptif di mana agama dipeluk atau diyakini turun-temurun dari orangtua.

“Orangtua saya kristen dan mendidik saya secara kristen, mas. Hidup saya *ya* dengan cara kristen dan mendidik anak juga dengan kristen.” (Sri, Dermolo, 4 Juli 2014).

“Saya sekeluarga beragama kristen karena kami mengikuti keyakinan orangtua dan mbah-mbah kami. Ini soal keyakinan *kok* mas. Ada pula kerabat kami yang Islam.” (Mamik, Dermolo, 4 Juli 2014).

Penyebaran dan kepemelukan agama Budha di desa Dermolo memiliki sisi keunikan. Pemeluk agama Budha di Dermolo merupakan anak cucu pak Saimin, seorang pekerja di PTPN. Dulu, pak Saimin beragama Islam. Pada suatu hari ia tak menunaikan shalat Jum'at karena jarak antara pabrik dan masjid terasa sangat jauh jika ditempuh dengan jalan kaki. Faktor waktu juga menjadi pertimbangan, di mana waktu istirahat dan waktu yang dibutuhkan untuk menuju masjid dan kembali ke pabrik tidaklah cukup, apalagi jika ditempuh dengan jalan kaki. Mengetahui pak Saimin tidak jum'atan, salah seorang petugas keagamaan yang beragama Islam di PTPN menegur dan mendatanya (*dirol*) sebagai muslim "tidak taat". Mengetahui hal tersebut, pak Saimin gelisah. "*mosok masalah ngibadah dirol* (masak masalah ibadah dicatat)", sebagaimana ditirukan putrinya, Syaimah. Beberapa hari kemudian kemudian ia didatangi temannya yang beragama Budha sambil membawa buku-buku tentang ajaran Budha. Ia baca dan menyelaminya hingga memutuskan masuk agama Budha. Hal ini sebagaimana dituturkan Syaimah, putrinya.

"Bapak kulo nggeh bingung; mosok nglampahi agami kok ndadak dicatet-catet. Wonten rencangipun bapak maringi buku soal ajaran Budha trus bapak kok cocok." (Syaimah, Dermolo, 4 Juli 2014).

"Bapak saya bingung; masak menjalankan agama harus dicatat-catat segala. Ada teman bapak memberikan buku tentang ajaran Budha dan bapak cocok." (Syaimah, Dermolo, 4 Juli 2014)

Seiring dengan masuknya pak Saimin ke dalam agama Budha, maka anak-anaknya, termasuk mbah Syaimah dan mbah Darman mengikutinya.

Bermula dari keluarga pak Saimin inilah agama Budha berkembang di desa Dermolo.

Syaimah menuturkan, ada salah satu kerabatnya masuk Islam dan Kristen setelah menikah dengan muslim dan kristiani. Ketika ditanya; mengapa hal itu terjadi? Syaimah menuturkan bahwa pilihan untuk satu agama adalah upaya membina kerukunan dalam keluarga.

“Riyen nggeh Budha. Bakdo kawin kaleh tiyang Islam terus kiyambake mlebet Islam. Tapi nggeh wonten sing Islam kawin kaleh Budha nggeh mlebet Budha. Nggeh wonten mas ingkang Kristen mlebet Budha. Omah-omah nek agamane benten kan pripun sih mas” (Syaimah, Dermolo, 4 Juli 2014)

Secara umum, para kepala keluarga membawa ‘misi’ agama masing-masing yang ditransformasikan kepada anak cucunya. Ini tidak bersifat pemaksaan, akan tetapi seorang bapak atau ibu secara alamiah akan memperlakukan anak-anaknya menurut ukuran-ukuran keagamaan yang dianut. Ketika seorang anak lahir, bagi mereka yang beragama Islam, akan di-*adzani* di telinga kanan dan di-*qomati* di telinga kiri. Pada hari ketujuh atau selapan (40 hari dari kelahiran), anak akan diaqiqahi sesuai dengan seremonial yang biasa dilakukan, misalnya dengan dibacakan *al-barzanji* atau *al-dziba’i*. Pesan yang diusung adalah sedini mungkin diajari cinta Rasulullah Saw karena baik *al-barzanji* maupun *al-dziba’i* berisi riwayat hidup Rasulullah Saw. Harapan yang ditumpukan adalah si anak kelak menjadi pribadi yang saleh atau salehah meniru perilaku Rasulullah Saw.

Askripsi agama kepada anak dalam sebuah keluarga tidak hanya berhenti di situ. Orangtua juga mentransformasi hal-hal etik yang berorientasi pada

pembentukan perilaku positif, misalnya setiap maghrib, anak diharuskan berangkat ke masjid atau mushala untuk menunaikan shalat jamaah maghrib. Usai maghrib, mengaji dengan seorang ustadz di masjid atau mushala. Hal inilah mengapa orangtua melarang anak-anaknya menonton televisi setelah maghrib.

“Bakdo maghrib putro kedah ngaos wonten masjid utawi mushalla. Ampun ngantos do rame nonton tv” (Margo, Dermolo, 13 Januari 2014))

“Setelah maghrib anak harus mengaji di masjid atau mushala. Jangan sampai rame-rame nonton tv” (Margo, Dermolo, 14 Januari 2014).

Di sekolah, doktrin-doktrin ideologis orangtua juga tidak terlalu terpengaruh oleh pluralitas di sekolah, terutama Sekolah Dasar Negeri. Pasalnya, meskipun di sana terdapat interaksi antarpemeluk agama, namun tidak sampai menyentuh aspek ideologis. Semua berjalan alamiah dalam kegiatan belajar mengajar. Doa *a la* Islam yang dibacakan setiap memulai pelajaran tak mempengaruhi karena masing-masing anak yang non-muslim diperbolehkan tidak mengikuti dan berdoa sesuai dengan ajaran dan keyakinan yang telah diajarkan orangtuanya.

Namun demikian, terdapat kelompok yang lebih memilih memasukkan anaknya ke Madrasah Ibtidaiyah. Selain persentase pelajaran keislamannya lebih besar, terdapat kekhawatiran jika anaknya berinteraksi dengan anak non-muslim. Situasi alamiah inilah yang membentuk loyalitas anak terhadap kepevelukan agama yang cenderung mengikuti doktrin yang diajarkan oleh

orangtua. Maka formula kepe melukan terhadap agama dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel 1 - Formula Kepem elukan terhadap Agama

Orang Tua	Lingkungan Sosial/Pendidikan	Kecenderungan Anak
Islam	Islam	Islam
	Kristen	Islam
	Budha	Islam
	Plural	Islam
Kristen	Islam	Kristen
	Kristen	Kristen
	Budha	Kristen
	Plural	Kristen
Budha	Islam	Budha
	Kristen	Budha
	Budha	Budha
	Plural	Budha
Plural	Islam dan Kristen	Islam atau Kristen
	Islam dan Budha	Islam atau Budha
	Kristen dan Budha	Kristen atau Budha

Sumber: Olah Lapangan

Fornula di atas dapat dijelaskan sebagai berikut: Ketika orangtua beragama Islam, maka dapat dijelaskan; (1) Kalau orangtua memeluk agama Islam dan mereka tinggal dalam komplek perkampungan dengan mayoritas muslim, maka anak-anak mereka cenderung beragama Islam; (2) Kalau orangtua memeluk agama Islam dan mereka tinggal dalam komplek perkampungan dengan mayoritas Kristen, maka anak-anak mereka cenderung beragama Islam; (3) Kalau orangtua memeluk agama Islam dan mereka tinggal dalam komplek perkampungan yang plural (misalnya intensitas interaksi dengan non-muslim tinggi, misalnya Kristen atau Budha), maka anak-anak mereka tetap akan mengikuti agama yang diwarisi

Ketika orangtua beragama Kristen, maka dapat dijelaskan; (1) Kalau orangtua memeluk agama Kristen dan mereka tinggal dalam kompleks perkampungan dengan mayoritas Kristen, maka anak-anak mereka cenderung memeluk Kristen (2) Kalau orangtua memeluk agama Kristen dan mereka tinggal dalam kompleks perkampungan dengan mayoritas Kristen, maka anak-anak tetap memeluk agama Kristen (3) Kalau orangtua memeluk agama Kristen dan mereka tinggal dalam kompleks perkampungan yang plural (misalnya intensitas interaksi dengan non-muslim tinggi, misalnya Islam atau Budha), maka anak-anak tetap berpegangteguh pada agama Kristen.

Sebagaimana dalam Islam dan Kristen, ketika orangtua beragama Budha, maka dapat dijelaskan; (1) Kalau orangtua memeluk agama Budha dan mereka tinggal dalam kompleks perkampungan dengan mayoritas Budha, maka anak-anak akan memeluk agama Budha (2) Kalau orangtua memeluk agama Budha dan mereka tinggal dalam kompleks perkampungan dengan mayoritas Kristen, maka anak-anak tetap memeluk agama Budha (3) Kalau orangtua memeluk agama Budha dan mereka tinggal dalam kompleks perkampungan yang plural (misalnya intensitas interaksi dengan non-muslim tinggi, misalnya Islam atau Kristen), maka anak-anak tetap berpegangteguh pada agama Budha.

Jika pluralitas itu terjadi di lembaga pendidikan tidak terlalu mempengaruhi keyakinan agama yang dipeluk, fenomena lain terjadi pada pernikahan beda agama. Fakta menunjukkan, pernikahan beda agama mendorong salah satu pasangan “mengalah” dengan agama pasangannya demi terciptanya kebahagiaan bersama.

Biasane pindah agami niku nek nikah kalayan benten agami. Ten mriki nggeh wonten, tiyang Budha nikah kalayan tiyang Islam. Ingkang jaler niku Islam, nggeh nderek ingkang estri” (Syaimah, Dermolo, 28 Juli 2014).

Perpindahan agama biasanya terjadi ketika ada pernikahan beda agama. Di sini ada pemeluk Budha nikah dengan orang Islam. Yang laki-laki itu Islam dan ikut agama istrinya (Budha)” (Syaimah, Dermolo, 28 Juli 2014).

“Kulo riyen Islam, tapi bakdo nikah, nderek mbahe mlebet kristen. Tujuane namung pengin mbina kebahagiaan sesarengan. Daripada perkoro benten agama terus uring-uringan, mboten wonten salahe menawi nderek mlebet kristen. Sedoyo agami kan nggeh ngajaraken kesahenan” (Sarkonah, Bondo, 2 Agustus 2014)

“Saya dulu (beragama) Islam, tapi setelah nikah, saya ikut suami. Tujuannya hanya ingin membina kebahagiaan bersama. Daripada beda agama membuat kita terus bertengkar, tidak ada salahnya untuk ikut masuk Kristen. Semua agama kan juga mengajarkan kebaikan.”(Sarkonah, Bondo, 2 Agustus 2014)

Perbedaan kondisi di atas selanjutnya untuk menandai; apakah desa Dermolo dan desa Bondo masuk dalam kategori desa plural atau tidak yang dapat diukur dari ritme kegiatan keagamaan, sikap keberagamaan, dan ketersediaan tempat ibadah para pemeluk agama. Berdasarkan data yang dirilis oleh pemerintah kecamatan Bangsri, di desa Dermolo terdapat 7 masjid, 14 mushola, dan 1 Wihara. Sementara di desa Bondo terdapat 7 masjid, 14 mushola, dan 9 gereja. Pertanyaannya, apakah ketersediaan fasilitas ibadah berdampak pada tingkat toleransi?

“Selama saya tinggal di Bondo, nyaris tidak pernah ada persoalan keagamaan. Antara masyarakat muslim dan kristen bisa saling menghormati. Ketika ada muslim yang meninggal, maka masyarakat kristen berbaur dengan masyarakat muslim untuk ikut-serta mempersiapkan prosesi pengurusan jenazah, mulai dari proses

memandikan sampai dengan penguburan. Ini terjadi secara alamiah karena yang terpenting bagi masyarakat sini (Bondo) adalah kerukunan” [Purwanto, Kepala Desa Bondo, 4 April 2014].

Hal yang sama diungkapkan oleh sesepuh desa Bondo, KH. Anwar;

“Ten mriki, sedoyo masyarakat rukun. Muslim kaleh kristen saged saling menghormati. Jenengan saged tingali bangunan mejid dan gerejo ingkang jarakipun berdekatan. Kados ten caket pantai mriki, wonten masjid lan gerejo ingkang dipun alingi namun sak omah. Sedoyo saged mlampah sahe. Tiyang kristen saged ngibadah kanthi sahe. Semanten ugi tiyang Islam. Sing penting saling menghormati. Naliko wonten adzan utawi kebaktia, acara musik wonten nduwe gawe nggeh dipejahi keron ngormati niku. Senaoso wonten aturan soal rumah ibadah, sing penting kagem tiyang mriki agomo niku pilihan. Dados mboten usah dipun ribetaken kalayan aturan” [KH Anwar, Tokoh Desa Bondo, 10 Mei 2014].

(“Di sini, semua masyarakat hidup rukun. Muslim dan Kristen bisa saling menghormati. Anda bisa melihat bangunan masjid dan gereja saling berdekatan. Sebagaimana yang ada di dekat pantai sini, sebuah bangunan masjid dan gereja hanya dipisah dengan satu rumah. Semua berjalan baik. Orang Kristen dapat beribadah dengan tenang. Begitu juga dengan orang Islam. Yang terpenting keduanya bisa saling menghormati. Ketika ada adzan atau kebaktian, maka pemutaran musik dalam acara hajatan (misalnya sunatan atau nikahan, dihentikan sebagai bentuk penghormatan. Meskipun telah ada aturan tentang pendirian rumah ibadah, yang terpenting bahwa agama adalah soal pilihan. Jadi tidak perlu direpotkan dengan aturan-aturan yang ada)” KH Anwar, Tokoh Desa Bondo, 10 Mei 2014).

Ketika agama telah terintegrasi dalam kegiatan sosial, maka lembaga-lembaga atau kelompok-kelompok keagamaan dalam posisi berhadap-hadapan. Posisi ini melahirkan kontestasi ideologi yang meniscayakan adanya kelompok yang “kalah” dan yang “menang”. “Menang” dan “kalah” di sini dipengaruhi oleh kekuatan status sosial dan dukungan dari pihak-pihak tertentu, sebagaimana polemik pendirian gereja di dukuh Dombang desa Dermolo. Penolakan sesungguhnya datang dari Forum Solidaritas Muslim Dermolo

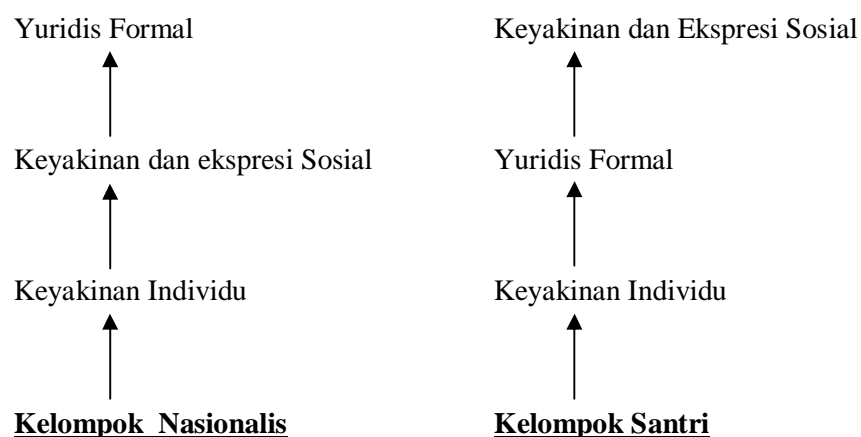
(FSMD) yang berisikan tokoh masyarakat dari unsur NU dan Muhammadiyah. Penolakan itu didasarkan pada dorongan untuk menjaga keyakinan muslimin sebagai kaum mayoritas di Dermolo. Ini pada satu sisi. Pada sisi yang lain, kelompok *silent majority* memilih berapriori dan cenderung membiarkan proses berjalan secara alamiah tanpa pretensi tertentu. Hal ini dipengaruhi oleh faktor SDM dan kepentingan pragmatisme. Yang pertama berkaitan dengan kapasitas keagamaannya, termasuk kekurangsensitifan atas kehadiran agama lain. Adapun yang kedua bertalian dengan kesibukan untuk mencari nafkah demi memenuhi kebutuhan sehari-hari sehingga tak punya waktu cukup untuk menilai atas fenomena yang sedang terjadi.

Jadi, Secara kuantitas, kelompok yang “mengizinkan” berdirinya gereja lebih banyak ketimbang yang “menolak”. Namun opsi tersebut tak sekuat opsi “menolak” dari Forum Solidaritas Muslim Dermolo (FSMD). Pertanyaannya; mengapa kelompok minoritas yang menolak pendirian gereja, justru dominan. Ada beberapa penyebab, (1) tingkat sumberdaya manusia; (2) kuatnya akses individu tertentu kepada pemerintah. Anggota forum terdiri dari tokoh masyarakat yang berasal dari NU dan Muhammadiyah. Mereka rata-rata telah mengenyam pendidikan tinggi. Kalaupun tidak, ketokohnya didasarkan pada figur dan kapasitas keilmuan. Ketika mereka tergabung dalam satu organisasi dan secara intens terlibat dalam polemik pendirian gereja, akses dengan pemerintah semakin kuat. Kondisi ini lalu berdampak pada sikap pemerintah. Pada situasi ini, aparat pemerintah menempatkan diri sebagai yang bertanggungjawab terhadap penciptaan kehidupan keberagamaan yang

kondusif. Ia lalu menempatkan diri sebagai mediator dan berpedoman pada regulasi yang ada (misalnya PBM No 9 dan 8 Tahun 2006). Pada prakteknya, pemerintah memilih untuk mengakomodir kelompok “mayoritas” demi meredam terjadinya konflik yang lebih besar. Dengan kata lain, intensitas interaksi antara pemerintah dan FSMD –yang beranggotakan tokoh masyarakat, meniscayakan keberpihakan pemerintah terhadap kelompok ini. Inilah pilihan sulit yang harus diambil pemerintah.

Sikap permisif dengan pendirian gereja tersebut datang dari kelompok nasionalis yang dalam beragama, didasari pada naluri dan kepantasan secara alamiah, seperti kerukunan dan toleransi. Argumennya, beragama berkaitan dengan keyakinan yang tak satupun orang bisa memaksanya. Berbeda dengan kelompok yang “menolak”. Selain cara memandang kelompok lain yang dipengaruhi faktor ideologis, wawasan tentang regulasi hukum berpengaruh besar terhadap penyikapan terhadap polemik. Perbedaan penyikapan ini terformulasi dalam skema berikut ini:

Skema 1 – Landasan Yuridis Kelompok Nasionalis dan Santri



Formula di atas dapat dijelaskan, memeluk agama bagi kelompok santri adalah bahwa dalam ekspresi sosial, pemeluk agama harus mentaati yuridis-formal yang ada karena negara ini negara hukum. Ketika hendak mendirikan rumah ibadah atau organisasi sosial-keagamaan, setiap pemeluk terbatas oleh ketentuan regulasi yang berlaku. Ini berbeda ketika keyakinan itu masih dalam level individu. Berbeda dengan kelompok nasionalis yang memandang kepemelukan terhadap agama, berkaitan dengan keyakinan. Ini menjadi dasar dan di atas segala-galanya. Artinya, keyakinan tidak lalu serta-merta terhalangi oleh peraturan. Dari sini didapati dua pola yang berbeda dalam menyikapi pendirian gereja; (1) pola kelompok yang berpegangteguh pada regulasi. Namun secara laten, terdapat motif-motif lain, misalnya dorongan emotif untuk menjaga agama yang ditandai dengan kecurigaan akan misi Kristenisasi; (2) pola kelompok yang memegang prinsip keyakinan sebagai hal alamiah yang tidak bisa didekati dengan pendekatan normatif-administratif.

“Mendirikan diskotik saja dikasih ijin, ini mendirikan rumah ibadah *kok* malah dipersulit. mestinya ada evaluasi terhadap semua pihak.” (Hadi, Bondo, 2 Agustus 2014)

“Mesakke do mboten tenang ngibadah. Kadose tiyang-tiyang pinter niku sing taseh masalahno. menggah kulo nggeh mboten nopo-nopo. Nopo olone tiyang mbangun gerejo. Tur niku nggeh ngibadah corone dewe-dewe.” (Sumitrah, Dermolo, 1 Agustus 2014)

“Kasih (mereka) yang tidak tenang beribadah. Sepertinya orang-orang pinter yang masih mempersoalkan. Menurut saya tidak apa-apa. Apa jeleknya membangun rumah ibadah. Itu juga ibadah dengan ketentuan agamanya sendiri-sendiri.” (Sumitrah, Dermolo, 1 Agustus 2014)

Dalam hal ini, aparat pemerintah juga berkepentingan untuk menjaga kondusifitas dalam masyarakat. Karena keberagamaan telah diatur dalam regulasi yang sah secara hukum, maka segala persoalan harus merujuk pada yuridis-formal, termasuk dalam hal pendirian rumah ibadah. Negara telah mengatur teknis pendirian rumah ibadah dalam Surat Keputusan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Agama No. 9 dan 8 Tahun 2006. Ini harus dijadikan rujukan.

“Negara telah mengatur dalam SKB. Mari kita ikuti. Ini menyangkut ketatan terhadap hukum. Kalau ketentuannya demikian, semua pihak harus *legowo*.” (Hafidz, Ketua Kesbangpol Jepara, 3 Juni 2012)

“Ketentuan SKB telah jelas bahwa untuk mendirikan rumah ibadah, syarat administratif yang harus dipenuhi adalah tandatangan jamaah sebanyak 60 orang dan warga sekitar (sebanyak) 90 orang. Kalau terpenuhi, silahkan. Kalau tidak, semuanya *toh* sudah jelas.” (Masyhudi, Plt Ketua FKUB Jepara, 4 Juli 2014)

Perbedaan perspektif ini sebagai akibat dari perbedaan perspektif tentang bagaimana kehidupan beragama dimenej yang berdampak pada perbedaan pendekatan yang dipilih. Sebagai aparat pemerintah, mereka akan “mengawal” konstitusi. Apapun keadaannya, yuridis-formal –secara hierarki- berada pada level tertinggi. Artinya, kebebasan harus tetap berada dalam koridor hukum yang berlaku. Ini pula pendekatan yang dipilih oleh sebagian kelompok muslim. Adapun pihak lain, memilih pendekatan perlindungan hak bahwa setiap umat beragama, memiliki hak yang sama dalam mengekspresikan keyakinannya. Pendekatan normatif yang tidak dibarengi dengan pendekatan

perlindungan hak oleh sebagian pihak meniscayakan terjadinya tindakan inskonstitusional dalam hal kebebasan beragama.

“Negara kita ini negara hukum. Semuanya harus berdasarkan atas ketentuan yang berlaku.” (Hafiz, Ketua Kesbangpol, 3 Februari 2014).

“Kenapa tidak semuanya dibiarkan untuk menjalankan ibadah sesuai keyakinnya saja. Sederhana *kok* sebenarnya masalahnya.” (Sardjono, Dermolo, 6 Juli 2014)

“Pemerintah selalu berdalih cara ini untuk menekan konflik yang lebih besar karena berhadapan dengan kelompok mayoritas. Kami jadi bingung; di mana pemerintah saat kami harus berjuang menghadapi intimidasi demi intimidasi yang mengganggu kami.” (Marni, Dermolo, 4 Agustus 2014)

2. Agama (*Dîn*) dalam Perspektif Masyarakat

Pertanyaan umum: “Anda beragama apa; Islam, Kristen, atau Budha?”, menuntut dua jawaban penting, yaitu *pertama*, menyangkut identitas keagamaan yang dipeluk, dan *kedua*, menyangkut pada keyakinan. Yang pertama merupakan prasyarat sebagai orang Indonesia yang harus memiliki agama, dan kedua, mengacu kepada ideologi atau keyakinan dan pengetahuan terhadap hal-hal yang ghaib yang menjadi inti dari agama itu sendiri dan bagaimana mengekspresikan keyakinannya itu ke dalam tindakan keagamaan. Jika dilanjutkan dengan cara menyelidik, mengapa Anda membiasakan diri membaca *barzanjen*, *manakib*, dan *tahlilan*, sementara orang tidak melakukannya, bahkan melarangnya, maka pertanyaan itu membutuhkan penjelasan lain, yaitu faham keagamaan yang diikuti. Pada setiap faham keagamaan, hampir selalu didasari oleh pengetahuan-pengetahuan yang mewadahi, sehingga melakukan dan tidak melakukan, bukan persoalan malas

atau tidak malas, melainkan soal pilihan dari sejumlah kemungkinan yang dianggapnya sebagai kebenaran agama itu sendiri. Adanya berbagai komunitas keagamaan sebagai konsekuensi tafsir kebenaran keagamaan itu sendiri. Dengan kata lain, mengapa ada NU dan Muhammadiyah? Mengapa ada kelompok yang menyebut diri sebagai kelompok *nasionalis*?. Ini disebabkan oleh adanya perbedaan penting dan mendasar di dalam memaknai agama dan di dalam menjelaskan mengenai akidah, tatacara beribadah, sampai pada kecenderungan-kecenderungan yang bercorak keduniawian. Maka pada masyarakat desa Dermolo dan Bondo, menjadi orang NU atau orang Muhammadiyah, tidak dapat dianalogikan dengan soal memilih sekolah, pekerjaan, pakaian, atau teman untuk berbagi pengalaman yang berbeda, tetapi lebih karena alasan akidah yang berbeda. Maka, faham keagamaan pada satu sisi bisa berfungsi mendinamisasi perubahan-perubahan sosial karena didalamnya terkandung unsur kompetisi, dan pada sisi yang lain, perbedaan dan kompetisi tersebut menyimpan konflik yang sewaktu-waktu dapat mencuat.

Mulanya, masyarakat muslim di desa Bondo dan Dermolo tidak mengkategorisasi keagamaan mereka ke dalam faksi organisasi keagamaan, seperti NU dan Muhammadiyah. Mereka menjadi satu kesatuan sebagai komunitas muslim yang rasa emotik keagamaannya bercampur dengan tradisi Jawa yang sudah mengakar di komunitas pesisir.

Di kedua desa tersebut, tradisi Jawa, seperti *ruwatan* dan *kabumi* masih dilestarikan. Tradisi *ruwatan* dan *kabumi* dinilai sebagai ritual memohon

keselamatan dan keamanan desa yang mereka diami. Maka, melakukan ritual yang menjadi kekhasan ritual Jawa, misalnya *nanggap* wayang dan tarub, memasak *iwak ingkung* dan *wader*, dan sebagainya, telah terintegrasi dalam kedua seremoni tersebut. Bagi sebagian besar masyarakat di kedua desa tersebut, kedua seremoni di atas tidak bertentangan dengan syariat Islam karena intinya adalah memohon keselamatan kepada Yang Maha Kuasa. Persoalan bagaimana warna dan coraknya, adalah bagian budaya menerjemahkan *panyuwun* kepada *pengeran*.

“Menggah tradisi NU, selamatan saged ngagem budaya ingkang sampun lumampah. Selami mboten nentang aturane syara’ nggeh mboten menopo.” (Dhofir, Bondo, 5 Juli 2014).

“Menurut tradisi NU, selamatan bisa menggunakan budaya yang sudah bejalan (di masyarakat). Selama tidak bertentangan dengan aturan syara’ ya tidak masalah.” (Dhofir, Bondo, 5 Juli 2014).

Di Dermolo, keadaan ini berubah ketika seorang pendatang bernama Ihsan mentransformasikan semangat memurnikan ajaran Islam. Menurutnya, tradisi Jawa yang melebur dalam niatan ruwatan dan kabumi, dinilai membahayakan akidah umat karena dapat menjebak muslim dalam kemusyrikan. Semangat Ihsan tersebut direspon baik oleh sebagian masyarakat desa Dermolo. Terlebih, ketika seorang tokoh asal Bangsri bernama Mustain datang ke Dermolo membawa misi kemuhammadiyah yang mainstream dakwahnya berupaya memurnikan ajaran Islam.

Muslim Dermolo lalu terbelah menjadi dua kelompok; *pertama*, kelompok yang bertahan dengan tradisi lama yang dianggap sebagai warga

NU, *kedua*, kelompok yang bertekad menghilangkan unsur *kejawen* dalam ritual keislaman yang mengklaim sebagai warga Muhammadiyah. Pengkategorisasian NU dan Muhammadiyah didasarkan pada idealitas keorganisasian di mana NU memegang idealitas mensintesis ajaran keislaman dengan adat yang berkembang di masyarakat.

“*Adat ingkang sampun lumampah meniko khan saged dipun dadosaken cepengan. Kados kaidah al-‘âdah muhakkamah [adat bisa menjadi hukum].*” (Anwar, Bondo, 5 Juli 2014).

“Adat yang sudah berjalan bisa dijadikan sebagai pegangan. Sebagaimana dalam kaidah al-‘âdah muhakkamah [adat bisa dijadikan sebagai hukum]” (Anwar, Bondo, 5 Juli 2014).

Pandangan yang menyatakan bahwa syariat Islam berkelindan dengan *local wisdom*, telah menjadi keumuman pandangan warga NU. Hal ini menjadi keumuman karena warga NU memilih posisi sebagai penganut kyai sebagai titisan pewaris nabi. Maka posisi kyai di mata orang NU, adalah sebagai *cultural hero* yang menjadi rujukan dalam hal apapun, mulai dari masalah agama atau hukum, hingga masalah ekonomi.

Di desa Bondo dan Dermolo, titah kyai selalu dijadikan pedoman. Kyai menghendaki ada rutinan membaca *manaqib* syekh Abdul Qadir al-Jailani, maka tak ada warga NU yang menolak titah tersebut meskipun bagi sebagian besar warga tak paham dengan maksud titah tersebut.

“*Kyai niku pewarise nabi. Nggeh kedah ditaati*” (Siswo, Dermolo, 5 Juli 2014)

“Kyai itu pewaris nabi. Maka harus ditaati.” (Siswo, Dermolo, 5 Juli 2014)

Dalam urusan penyembuhan penyakit -misalnya, oleh sebagian warga NU, kyai juga diposisikan sebagai ‘dokter’ yang dianggap mengetahui obat penawar. Tak sedikit, orangtua membawa anaknya yang sedang sakit kepada seorang kyai, bukan ke dokter. Kyai disimbolkan sebagai orang suci yang doanya mustajab dan bisa menyembuhkan penyakit dengan doa-doanya yang mustajab. Kemantapan mewujudkan dalam hati seseorang ketika kyai mengambil air putih. Mulutnya *komat-kamit* membacakan doa. Tak lama kemudian, air tersebut ditiup dan diminumkan kepada anak yang sakit. Kyai tersebut mengelus-elus kepala sang anak sembari membacakan shalawat.

Beberapa hari kemudian orangtua si anak kembali datang sambil bawa bingkisan sebagai bentuk terima kasih karena anaknya sembuh. Kemantapan ini menjadi satu perlambang bahwa kyai ditempatkan sebagai *cultural hero* dan menjadi rujukan dalam segala hal. Mereka tak terima jika dikatakan syirik karena meminta obat kepada kyai dan mengucapkan terima kasih kepadanya atas kesembuhan anaknya. Alasan yang dikemukakan bahwa kyai menjadi *wasilah* (perantara). Keyakinan tetap pada Allah, namun jalannya melalui kyai. Kyai juga tidak menggunakan mantra-mantra syaitan, melainkan ayat al-Qur’an dan shalawat. Selain itu, terkabulnya doa disebabkan oleh faktor kedekatan dengan Allah dan kebersihan hati. Pada situasi ini, kyai dinilai memiliki kedekatan dengan Allah karena pengetahuan agama yang dimilikinya dan memiliki kebersihan hati karena selalu mengamalkan kebaikan.

Dalam masalah ibadah, kyai adalah referensi utama. Titah kyai adalah pedoman tunggal yang tak dibantah sedikitpun. Masalah tarawih dan witr 23

rakaat, qunut pada shalat subuh, *tahlilan*, dan sebagainya, diterima masyarakat NU tanpa kritik. Bagi mereka, titah itu sudah didasarkan pada pedoman al-Qur'an dan al-Sunnah yang dipedomani kyai, sehingga masyarakat cukup mendapatkan intisari dan manifestasinya dari kyai.

Fenomena di atas berbeda dengan konstituen Muhammadiyah. Kelompok ini memilih jalan yang lebih tegas dengan semboyan memurnikan ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah. Kelompok ini tidak mentoleransi kegiatan-kegiatan yang dinilai menyimpang atau berpotensi menyimpang dari jalan syara'. Sebagaimana disebutkan di atas, Ihsan adalah transformer ajaran Muhammadiyah di Dermolo setelah ia melihat banyaknya tradisi kemasyarakatan yang berpotensi menyimpang dari syara'. Generasi berikutnya, menapaktisasi semangat perjuangannya. Di Dermolo, kelompok Muhammadiyah memilih berapriori dengan ritual *kabumi*. Bagi mereka, tradisi menyiapkan *iwak ingkung* dan *wader* serta nanggap tarub dan wayang sebagai rangkaian *kabumi*, dinilai sebagai perbuatan yang menyimpang karena memuat cita rasa syirik, yaitu persembahan kepada *danyang* desa. Terlebih, telah terbentuk mitos di kalangan masyarakat Dermolo bahwa bencana akan datang jika sesajinya tidak sebagaimana yang diminta sang *danyang*. Tidak hanya menolak ikut, mereka juga menolak memberikan iuran yang hukumnya sama dengan mengikuti.³³

³³ Nashir (2000: 21-23) memberikan ulasan menarik tentang pertimbangan-pertimbangan ideologis yang melatarbelakangi sikap kelompok Muhammadiyah yang cenderung tidak permisif terhadap segala bentuk mistisisme; (1) seringkali spiritualitas seseorang berakhir dengan *kasyfi*, yaitu perasaan menyatu antara jiwa dan Tuhan (*wihdatul wujud*). Ini tindakan yang membahayakan tauhid seseorang. Dengan kata lain, terjadi disorientasi spiritualitas dari upaya memperteguh

“*Kabumi kan* tidak ada dalam al-Qur’an *toh* mas. Masak kita akan ikut ritual yang semangatnya takut sama *danyang*. Bukannya itu dapat menjerumuskan kepada kemusyrikan?” (Soekarno, Dermolo, 5 Januari 2014)

Idealitas bahwa semua harus berlandaskan pada ketentuan al-Qur’an dan al-Sunnah, menjadi alat ukur untuk menilai; apakah suatu tindakan berdasarkan atas syara’ atau tidak? Kelompok Muhammadiyah dan NU di Dermolo pernah terlibat dalam relasi konflikktual yang disebabkan oleh masalah adzan. Bagi mereka, adzan dalam Jum’atan cukup dilakukan sekali sesuai dengan sunnah. Karena tidak bisa saling berkompromi, mereka memilih untuk membangun masjid sendiri.³⁴

Sikap dan pandangan ini menjadi keumuman kelompok santri Muhammadiyah. Dalam rutinan *idarohan*, kelompok ini melakukan kajian-kajian untuk memperkaya khazanah agar tidak terjebak pada ikut-ikutan dalam hal beragama (taklid). Namun demikian, kelompok nasionalis Muhammadiyah tetap memilih ikut atas apa yang dititahkan oleh tokohnya sebagaimana warga NU.

Dalam tradisi agama Kristen dan Budha, kesatuan titah pendeta dan upasaka-upasika memberikan warna lain dalam kehidupan sosial. Mereka

penghambaan dan kedekatan manusia dengan Tuhannya, menjadi menyatunya jiwa manusia dengan Tuhannya; (2) spiritualitas mistisisme tidak bisa lepas dari ekstremisitas yang berorientasi pada pemenuhan egosentris. (3) telah terjadi penyimpangan, dari zuhud yang bersifat inklusif sebagai kegiatan sosial-alamiah, menjadi terlembaga (eksklusif).

³⁴ Dulu, ada *sesepeuh* desa bernama mbah Muh Shofi’i yang menghibahkan masjid kepada anak cucunya. Awalnya masjid tersebut dikelola oleh anak cucu yang notabene NU dan Muhammadiyah. Semula, adzan shalat Jum’at dilakukan cukup 1 kali. Oleh keluarga yang notabene NU, adzan shalat Jum’at hendak ditambah menjadi 2 kali. Sebagian pengelola yang notabene Muhammadiyah tetap menginginkan adzan cukup sekali. Karena tidak mendapatkan titik terang, permusyawaratan “dimenangkan” oleh keluarga yang notabene NU. Karena berhubungan dengan ideologi (faham keagamaan) dan kemantapan dalam beribadah, keluarga yang notabene Muhammadiyah menarik diri dan membangun masjid “Attaqwa”.

memilih ikut apa yang dititahkan oleh pendeta dan upasaka-upasika. Masyarakat Kristen di Dermolo berjumlah 41 orang. Karena konflik pendirian rumah ibadah di dukuh Dombang tak juga menemui titik terang, mereka melakukan kebaktian di Beji yang berjarak 5 km dari Dermolo. Kondisi sulit yang menimpa mereka, disemangati oleh pendeta Theofilus Tumijan sebagai ujian dalam menyebarkan ajaran Injil. Titah ini menjadi motivasi para pemeluk Kristen untuk tetap bertahan dengan ideologinya meskipun ancaman dan intimidasi terus mereka rasakan.

Di kalangan Kristen, figur pendeta adalah seperti kyai, yang ditaati dalam segala urusan. Misalnya dalam pernikahan, pasangan calon pengantin akan mendapatkan pembinaan pra nikah selama 2 minggu oleh pendeta Theo. Ada serangkaian prosesi pembekalan mental sebelum mereka mengikrarkan diri dalam tali pernikahan. Bagi mereka, figur pendeta adalah titisan Tuhan di bumi. Nasihatnya adalah pengejawantahan nilai-nilai luhur di dalam Injil.

“Kita ikut sama pendeta sebagai imam. Ajaran dan nasihatnya adalah Injil yang membawa keluhuran.” (Sri, Dermolo, 6 Juli 2014)

Situasi yang sama terjadi pada pemeluk Budha. Di Dermolo, aktifitas keagamaannya bersifat eksklusif di Vihara yang terletak di dukuh Wates Dermolo. Sebagaimana dalam Kristen, sosok upasaka-upasika dalam aliran mahayana adalah titisan Budha. Perilakunya adalah Budha yang ditaati dan dipercayai. Sebagai titisan Budha, upasaka-upasika memberikan keteladanan bagi pengikutnya. Dalam setiap ibadah yang dilakukan setiap malam Rabu, pesan-pesan luhur sang Budha selalu disampaikan untuk memotivasi

pengikutnya. Konsep “*manembah ing Budha*” dan “*taat karo ajarane Budha*” menjadi *guide line*, bagaimana hidup yang sesungguhnya?

Tabel 2 - Beragama dalam Perspektif Masyarakat

Agama	Kategori	Kalangan	Identitatas		
			Identifikasi	Motif Beragama	Alasan/cirri
Islam	NU	Santri	Wong NU	<i>nunut kyai</i>	<i>Taklid</i>
		Nasionalis		<i>Nunut tokoh NU</i>	<i>Melu kyai</i>
	MD	Santri	Wong MD	<i>nunut Qur'an lan Hadits</i>	<i>Moco hukum agomo</i>
		Nasionalis		<i>Nunut panutan</i>	<i>Nunut panutan</i>
Kristen	GITJ	Taat	Jemaat	<i>Melu pendito</i>	<i>Manut</i>
		Nasionalis			
Budha	Mahayana	Budhayana	Dulur Budho	<i>Manembah Budho</i>	<i>Taat karo ajarane Budho</i>

Sumber: Olah Lapangan

Apa yang telah dideskripsikan di atas merupakan pandangan *stereotype* di antara masing-masing pengikut faham keagamaan. Masing-masing pengikut faham keagamaan itu saling menilai diri dan atau pihak lain berdasarkan pandangan yang cenderung etnosentrik dalam arti “membenarkan diri” sekaligus “menyalahkan” pihak lain. Data lapangan menunjukkan adanya pola umum gambaran diri dan pihak lain. Orang NU misalnya, melihat diri *nahdliyyin* sebagai kelompok *ahlussunnah wal jamaah*, beragama dengan sistem bermadzhab. Orang Muhammadiyah mengidentifikasi dirinya sebagai pemurni ajaran Islam. Bersamaan dengan itu juga muncul idiom-idiom untuk melukiskan wujud keberagamaan pihak lain lewat ungkapan yang

memudahkan penyebutan pihak lain, misalnya orang Muhammadiyah menyebut warga *nahdliyyin* dengan sebutan *Wong Nu sing mung iso anut kyai* sehingga masuk dalam kategori *muqallid*.³⁵ Sementara warga *nahdliyyin* menyebut warga Muhammadiyah dengan sebutan *Wong MD sing ngeroso cukup moco kitab*. Sedangkan “orang nasional” diidentifikasi sebagai kelompok yang belum memahami dan mengamalkan nilai agama secara baik. Pada sisi lain, tradisi Jawa masih dipraktekkan secara konsisten.

Adanya kesukaan untuk menilai diri dan orang lain merupakan fenomena yang umum terjadi di desa, termasuk Dermolo, terutama mereka yang dianggap tokoh dalam kelompoknya. Kecenderungan demikian, dapat dilihat sebagai kepedulian terhadap agama dan aliran keagamaan yang diikuti, tetapi bersama dengan itu juga mencerminkan adanya kekhawatiran kalau warga atau simpatisan dari suatu kelompok aliran tertentu mengenali aliran kelompok lain, apalagi sampai berpindah haluan. Di desa Dermolo setidaknya terdapat beberapa kasus yang menghadap-hadapkan warga NU dan Muhammadiyah, misalnya kasus adzan 1 dan 2. Di desa ini terdapat konflik “perebutan” masjid jami’ “Baitul Makmur” yang dipicu oleh jumlah adzan dalam Jum’atan.

Fenomena keagamaan di desa Bondo menampilkan sisi harmoni yang berbeda dengan Dermolo. Di desa Bondo, konstituen NU dan Muhammadiyah melaksanakan Jum’atan di masjid yang sama. Meskipun kebanyakan masjid melakukan ritual *khas* NU usai shalat Jum’at, hal tidak menjadi masalah bagi

³⁵ *Muqallid* bermakna orang yang bertindak taklid, yang hanya ikut-ikutan terhadap pendapat tokoh tertentu. Ini biasanya untuk menyebut mereka yang hanya ikut tanpa mengaktivasi nalar kritis mereka, misalnya dengan membaca. Mereka yang *muqallid* bisa berasal dari kaum nasionalis ataupun kaum santri karena figur sentral dalam taklid adalah kyai.

mereka. Dalam tradisi NU, adzan shalat Jum'at dilakukan sebanyak dua kali. Adzan pertama menjadi penanda bahwa prosesi Jum'atan akan segera dimulai. Umumnya Jum'atan dilaksanakan tepat pukul 12.00 WIB. Jadi bukan didasarkan pada awal masuknya waktu Dzuhur. Usai adzan pertama, jamaah melaksanakan shalat *qabliyah*. Bilal kemudian berdiri sambil memegang tokat dan menyampaikan pesan *tarkhim*, yang berisi seruan agar segenap jamaah menjaga ketenangan. Setelah membaca shalawat, khatib berdiri dan mengambil alih tongkat yang sebelumnya dipegang oleh bilal. Setelah naik ke mimbar dan mengucapkan salam, bilal melakukan adzan kedua kali. Adzan kedua kali menjadi penanda bahwa khatib telah naik ke atas mimbar.

Bagi masyarakat di desa Bondo, terbentuk pengetahuan bahwa buku catatan amal malaikat ditutup setelah khatib naik ke atas mimbar. Maka logika yang dipegang oleh masyarakat adalah jika datang setelah adzan kedua, maka Jum'atannya tidak masuk dalam buku catatan malaikat. Selain itu, mendapatkan barisan terdepan masih diyakini akan mendapatkan onta. Semakin ke belakang, maka 'hadiah' hewannya pun semakin kecil.

Usai shalat Jum'at, imam biasanya membaca surat al-fatihah, al-ahad, al-falaq, al-nas masing-masing sebanyak 7 kali. Hal ini diyakini bahwa siapa yang membaca itu usai shalat Jum'at, dosanya selama seminggu ke depan akan diampuni oleh Allah Swt.

Bagi warga NU, pandangan ini masih menjadi keumuman. Namun bagi warga Muhammadiyah, bukan makna itu yang dipegang, melainkan kedisiplinan untuk menjalankan prosesi Jum'atan yang hanya berlangsung

sekali dalam seminggu. Nilai toleransi juga menjadi semangat membangun kebersamaan.

Dari sini dapat dinyatakan bahwa harmoni dapat tercipta di desa Bondo karena (1) dominasi perspektif nasionalis tentang agama, keberagamaan, dan keberagaman; (2) dikotomi NU dan Muhammadiyah tidak dalam posisi antagonistik; (3) dukungan aparat desa. Dalam sejarahnya, di desa Bondo hampir tidak pernah terjadi konflik keagamaan secara serius. Ini karena masyarakatnya telah memiliki pandangan inklusif bahwa agama berbicara tentang keluhuran hati, kebaikan universal, dan perdamaian. Maka segala bentuk perbedaan tidak perlu dipersoalkan. Ini tidak bermaksud menegasikan konflik laten yang menjadi keniscayaan dalam masyarakat majemuk. Misalnya, untuk menghindari perpecahan umat, Syuriah NU Ranting desa Bondo menerbitkan instruksi kepada seluruh warga yang isinya melarang hadir pada kegiatan di rumah ibadah pemeluk agama lain.

Hal penting yang perlu dicatat bahwa kedewasaan beragama pada masyarakat desa Bondo disebabkan oleh milieu masyarakat agama pluralis yang menjunjung-tinggi kemajemukan. *Setting* lokasi rumah ibadah antaragama yang saling berdekatan, menjadikan masyarakat terbiasa dengan kegiatan-kegiatan keagamaan di luar agama mereka. Tidak hanya itu. Keterlibatan masyarakat lintas-iman dalam kegiatan sosial keagamaan, efektif menumbuhkan sikap saling memahami perbedaan antar-pemeluk. Ketika dua kelompok pemeluk agama terbingkai dalam pola interaksi seperti ini, maka

sikap curiga terhadap kelompok lain dapat diminimalisir. Inilah karakter dan sikap toleransi yang terlukis dalam interaksi masyarakat desa Bondo.

Karakter dan sikap toleransi tersebut membingkai kelompok-kelompok dalam masyarakat menjadi satu-kesatuan, yaitu masyarakat desa Bondo. Dikotomi keorganisasi seperti NU dan Muhammadiyah, tidak antagonistik. NU dikenal sebagai organisasi kemasyarakatan yang moderat dan mampu mengakomodir kearifan lokal (*local wisdom*). Maka ketika jumlah *nahdliyyin* menjadi mayoritas muslim (98 %) di desa Bondo, warna yang muncul adalah moderatisme. Adapun Muhammadiyah (3 %) yang dikenal idealis dalam memurnikan ajaran Islam, secara akomodatif mampu menerima kultur masyarakat yang majemuk. Jadi, karakter nasionalis-pluralis inilah yang mendominasi watak dan karakter masyarakat. Dengan kata lain, luntarnya perbedaan ideologi pada tingkat ekspresi antara NU dan Muhammadiyah, sesungguhnya juga disebabkan oleh derasnya arus toleransi. Ideologi tersebut hanya dipahami dan diejawantahkan secara individual. Akumulasi dari sikap ini kemudian mendapatkan dukungan penuh dari aparat desa yang memilih pendekatan perlindungan hak, daripada perlindungan konflik.

Dari uraian di atas, dapat dijelaskan bahwa ideologi dan faham keagamaan membutuhkan ruang persemaian. Secara normatif, NU dan Muhammadiyah, baik di desa Dermolo maupun Bondo, memiliki ideologi yang sama. Namun di tingkat ekspresi berbeda karena perbedaan ruang persemaian. Di desa Dermolo, ideologi dari kedua ormas ini mampu membuat persemaian sendiri –misalnya- melalui kegiatan-kegiatan yang menjadi ciri khas masing-

masing, seperti di NU ada *istighatsah*, *manaqiban*, *tahlilan*, *barzanjenan*, dan di Muhammadiyah ada *idarohan*, dan sebagainya. Ini lalu didukung oleh sikap-sikap emotif dari para pengikutnya yang mampu menguatkan hegemoni kelompok. Dari sini, posisi antagonistik antar-kelompok menjadi tak terelakkan. Ketika secara internal (Islam) hubungan tersebut terpola secara antagonistik, maka membuka peluang untuk berkonfrontasi dengan kelompok agama lain. Berbeda dengan desa Bondo. Meskipun masing-masing memiliki tempat persemaian ideologi, namun watak mayoritas yang menjunjungtinggi keragaman, mempersempit peluang masing-masing kelompok untuk menghegemoni kelompok yang lain, sehingga ekspresi eksklusif ideologi dan faham keagamaan terbatas hanya di level internal.

Adapun kelompok pemeluk agama lain, seperti Kristen dan Budha, hampir tidak memunculkan dinamika yang serius. Kelompok Budha di desa Dermolo hanya berasal dari kelompok mahayana. Karenanya, dari aspek keagamaan (ritual), mereka lakukan secara eksklusif, sehingga sentimen-sentimen keagamaan hampir tidak terjadi. Faktor lainnya adalah (1) kekerabatan; (2) ideologis. Budha dipeluk oleh satu keluarga (keturunan pak Saimin) yang mewariskan agamanya secara turun-temurun (*ultimate value*). Ikatan emosional ini mampu menekan gejolak ideologi. Petuah Sidarta Gautama tentang kerukunan dan perdamaian dipahami dan diejawantahkan dalam kehidupan, bahwa *manembah Budha* harus diwujudkan dengan sikap damai dan tidak agresif. Yang utama adalah keluhuran bathin.

“Umpami tiyang budha dipun larang sembahyang ten wihara nggeh mboten nopo-nopo. Ingkang penting, luhuring manah manembah dateng budha.” (Syaimah, Dermolo, 2 Agustus 2014)

“Seandainya orang budha dilarang sembahyang di wihara, juga tidak apa-apa. Yang terpenting, keluhuran hati menyembah budha.” (Syaimah, Dermolo, 2 Agustus 2014)

Begitu juga dalam agama Kristen. Di desa Dermolo, kelompok pemeluk Kristen hanya beraliran GITJ dan berjumlah lebih kurang 41 orang serta memiliki ikatan emosional yang kuat. Secara internal, hampir tidak ada gejolak karena figur agama terpusat pada satu pendeta, yaitu Pendeta Theofilus Tumijan. Namun dalam ranah sosial, hubungan antara pemeluk Kristen dan beberapa pemeluk Islam dalam posisi “antagonistik”, yaitu dalam polemik pendirian gereja. Hal yang membedakan dengan Budha adalah bahwa agama Kristen dikenal sebagai agama misi. Ketika misi “terganggu”, akan ada upaya-upaya advokatif.

Berbeda dengan desa Bondo. Di desa yang berada di tepian laut Jawa ini, terdapat 5 aliran Kristen berjalan pada relnya masing-masing, bukan semata-mata karena kematangan beragama, melainkan dalam Kristen tidak dikenal kultur “berselisih-pendapat” tentang dogma yang dianut.

“Dalam Kristen ada denominasi. Ini didasarkan pada perbedaan dogma yang dipegang oleh masing-masing aliran. Misalnya tentang baptis. GITJ dan GKJ memiliki aturan yang berbeda. Karena tujuannya sama, yaitu peneguhan loyalitas kepada Tuhan yesus, maka ini tidak berdampak pada pertikaian anteraliran.” (Puji, Bondo, 2 Juni 2014)

“Benten kaleh Islam. Sedoyo berpegangan kalayan Qur'an lan Hadits. Niki bahasa Arab ingkang saged dimaknani lan ditafsiri. Riwayatipun njeh katah. Wajar menawi tiyang Islam sami cepengan kalayan keyakinanipun.” (Anwar, Bondo, 2 Juni 2014)

“Beda dengan (agama) Islam. Semua umat berpegangan pada al-Qur’an dan al-Hadits. Ini bahasa Arab yang bisa dimaknai dan ditafsiri. Riwayat (tentang hukum) juga banyak. Wajar jika orang Islam berpegangteguh pada keyakinannya.” (Anwar, Bondo, 2 Juni 2014)

Munculnya ragam penyikapan terhadap fenomena keagamaan disebabkan oleh perbedaan dalam memahami, menghayati, dan mengejawantahkan doktrin keagamaan. Makna agama (*dîn*) dalam perspektif masyarakat desa Dermolo dan Bondo digambarkan dalam tabel berikut ini:

Tabel 3 - Agama dalam Perspektif Masyarakat Desa Dermolo

Agama	Kategori	Kalangan	Makna	
			Generik	Sosial
Islam	NU	Santri	<i>Wasilah lan syariat kagem parek dateng gusti Allah</i>	<i>Gesang ingkang netepi syariat</i>
		Nasionalis	<i>Pokohe Islam</i>	<i>Nyedulur lan mboten nglarani sanes</i>
	MD	Santri	<i>Institusi Allah kagem kawulone kanthi cepengan Qur’an lan Hadits mawon</i>	<i>Tindak-tanduk kang selaras kalayan nilai Qur’an lan Hadits</i>
		Nasionalis	<i>Islam Peparinge gusti</i>	<i>Pangurmatan dateng sesami tiyang</i>
Kristen	GITJ	Taat	Anugerah Yesus	Perdamaian dan cinta kasih
		Nasionalis	<i>Nyembah Yesus</i>	
Budha	Mahayana	Budhayana	<i>Manembah Budha</i>	Kasih dan Damai

Sumber : Olah Lapangan

Tabel 4 - Agama dalam Perspektif Masyarakat Desa Bondo

Agama	Kategori	Kalangan	Makna	
			Generik	Sosial
Islam	NU	Santri	<i>Wasilah lan syariat kagem parek dateng gusti Allah</i>	<i>Nyedulur lan mboten nglarani sanes</i>
		Nasionalis	<i>Pokoke Islam</i>	<i>Nyedulur lan mboten nglarani sanes</i>
	MD	Santri	<i>Institusi Allah kagem kawulone kanthi cepengan Qur'an lan Hadits mawon</i>	<i>Pangurmatan dateng sesami tiyang</i>
		Nasionalis	<i>Islam Peparinge gusti</i>	<i>Pangurmatan dateng sesami tiyang</i>
Kristen	GITJ GKI GKMI GPI GKSI GKJ	Taat	Anugerah Yesus	Perdamaian dan cinta kasih
		Nasionalis	Nyembah Yesus	

Sumber : Olah Lapangan

Tabel di atas dapat dijelaskan bahwa jenis agama yang dipeluk masyarakat desa Dermolo ada 3, yaitu agama Islam, Kristen, dan Budha, sementara di desa Bondo hanya ada 2 pemeluk agama, yaitu Islam dan Kristen. Bagi masyarakat desa Dermolo, secara umum, agama adalah penghubung antara Tuhan dan manusia. Maka, perlu dibuat pola hubungan antara keduanya. Manusia berkreasi untuk membuat doktrin-doktrin yang dapat dipahami, dihayati, dan diamalkan oleh manusia. Muncullah kesamaan emotif yang terhimpun dalam lembaga keagamaan.

Pada agama Islam, terdapat identifikasi diri ke dalam kelompok NU dan Muhammadiyah. Masing-masing terbagi menjadi 2 kelompok, yaitu santri dan nasionalis. Kelompok santri diidentifikasi sebagai kelompok yang mentaati

syariat-syariat yang telah digariskan di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Di desa Dermolo, terdapat perbedaan mendasar pada kelompok santri. Bagi santri NU, secara generik, agama merupakan *wasilah lan syariat kagem parek dateng Gusti* (perantara dan hukum untuk mendekatkan diri kepada Tuhan). Faktanya, *wasilah lan syariat* diatribusikan kepada nilai-nilai dalam al-Qur'an dan al-Sunnah yang harus dipahami, ditafsirkan, dan diejawantahkan secara lugas. Lugas mengandung pengertian bahwa persinggungan antara nilai-nilai al-Qur'an dan al-Sunnah dengan *local wisdom* adalah sebuah keniscayaan. Maka, ciri yang muncul dari kelompok santri ini biasanya, permisif terhadap *local wisdom*, seperti budaya *kejawen* yang ada. Dengan kata lain, mereka tetap menjalankan shalat, zakat, puasa, dan sebagainya. Ini pada satu sisi. Pada sisi lain, mereka juga ikut serta dalam *sedekah bumi* dengan ritual tertentu, seperti *selamatan*, *ruwatan* dan sebagainya.

Bagi masyarakat desa Dermolo –sebagaimana umumnya warga NU di Jawa, *selamatan* dan *ruwatan* memiliki tujuan yang sama, yaitu memohon keselamatan dan pertolongan kepada Allah. Persoalan ritual ini belum pernah dipraktikkan oleh Rasulullah Saw, maka warga NU menempatkan ritual ini sebagai *local wisdom* Jawa yang tidak bisa disamakan dengan *local wisdom* Arab. Dengan kata lain, *local wisdom* hanyalah perangkat teknis dalam mengejawantahkan substansi syara',³⁶ seperti permohonan pertolongan kepada Allah. Kelompok dengan model dan tipe di atas diidentifikasi sebagai

³⁶ Baca ulasan Soon (2008: 89-90) tentang hal ini, bahwa ditinjau dari dimensi historis dan kultural, NU tidak bisa dilepaskan dari kyai dan pesantren yang salah satu misinya adalah menjadi wadah para ulama dan pengembang tradisi. Hal ini pula yang membedakan dengan gerakan pembaharuan, seperti Budi Utomo, SI, dan Muhammadiyah.

Kelompok Santri. Tentu penggunaan terma ini tidak bersifat absolut, melainkan hanya untuk memudahkan dibuatnya kategorisasi.

Adapun kelompok Santri di tubuh Muhammadiyah diidentifikasi sebagai kelompok yang melandaskan perilakunya pada ketentuan syara'. Bedanya, kelompok ini memberikan tafsiran lebih "ketat" demi menjaga kemurnian al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga mereka cenderung mengurangi intensitas dalam melakukan 'ibadah' yang belum pernah dilakukan oleh Rasulullah Saw. Mereka menilai, tradisi lokal seperti *ngajekno kematian*, *tahlilan*, *ruwatan*, dan *selamatan* adalah kreasi kelompok lokal, bukan syara'. Masalah tahlil kematian misalnya. Ritual yang menjadi rutinitas warga NU setiap ada kematian ini, bagi warga Muhammadiyah, adalah ritual kreatif yang dibuat-buat oleh warga NU. Pada masa Rasulullah Saw, tahlil, dzikir, dan sejenisnya tidak perlu dilakukan secara *jahr* (keras) dan terorganisir. Contoh lain adalah *sedekah bumi*. Bagi umumnya masyarakat Jawa, *sedekah bumi* merupakan ritual dengan tujuan berdoa kepada Allah agar diberikan keselamatan. Semangat untuk mengingat jasa sang *danyang* (mbah Tambar dan mbah Giah), dilakukan dengan bentuk pagelaran yang menjadi favorit *danyang*-nya, seperti tayub, wayang kulit, dan ketoprak. Tidak hanya itu, nilai sedekah yang dicontohkan sang *danyang* dilakukan dengan menyuguhkan makanan dan minuman kesukaan keduanya, seperti ayam panggang, *badek* (air perasan tape), ikan wader bakar, dan *ingkung*. Serangkaian ritual ini dalam perspektif kelompok Muhammadiyah adalah bentuk bid'ah yang menjurus kepada kemusyrikan. Tidak hanya absen, mereka juga menolak *urunan* (kontribusi) *sedekah bumi*. Menurutnya, dengan

memberi iuran berarti telah ikut-serta dalam kegiatan tersebut. Dampak sosiologis yang tampak adalah kecenderungan membatasi diri dari komunitas yang tidak seideologi.

Selain Kelompok Santri, dalam NU dan Muhammadiyah juga terdapat Kelompok Nasionalis. Kelompok ini diidentifikasi sebagai pengikut ideologi Ormas namun tidak secara komprehensif. Mereka tetap menjalankan tradisi-tradisi nenek-moyang. Bagi kelompok nasionalis NU, beragama adalah *pokoke Islam*. Ungkapan ini merupakan pengaruh dari sikap *nut kyai* secara taklid. Mereka mengetahui bahwa shalat, zakat, dan puasa itu wajib, namun semangatnya fluktuatif karena pemahamannya yang hanya didasarkan pada sikap *taklid*. Jika kesadaran beragama –secara generik- kurang dipahami secara komprehensif, sebaliknya kesadaran sosialnya justru muncul dari kesadaran alam bawah sadar. Tidak jauh berbeda dengan kelompok nasionalis NU, kelompok nasionalis di Muhammadiyah juga memiliki pandangan yang moderat, bahwa Islam harus tampil secara moderat.³⁷ Artinya, kehidupan sosial yang menjunjung tinggi kerukunan, tolong-menolong, dan kedamaian, adalah warisan yang telah mendarahdaging dan lahir secara natural. Mereka yang dinilai banyak melakukan tindak kurang terpuji, seperti minum miras, tidak

³⁷ Di Muhammadiyah terdapat empat arus pemikiran, (1) konservatif; (2) revivalis; (3) progresif. Kelompok konservatif dialamatkan kepada kelompok neo-fundamentalis yang berdekatan fahamnya dengan kaum salafi-wahabi yang bergerak pada ranah jalur “pemurnian Islam” dari hal yang dianggap bid’ah dan tahayyul. Gerakan ini memberikan tekanan yang agak khusus pada masalah-masalah syariat Islam yang dianggap kurang otentik menjadi Islam otentik sehingga berislam sama artinya dengan “sterilisasi akidah” dalam maknanya yang generik dengan pemurnian Islam dari hal-hal yang sifatnya kebudayaan. Adapun kelompok revivalis dialamatkan kepada kelompok modernis yang tampak sebagai organisasi sosial-keagamaan. Dalam tubuh Muhammadiyah juga terdapat kelompok progresif moderat yang dialamatkan pada kelompok Muhammadiyah yang menampilkan Islam secara moderat atau Islam Tengahan (Qodir, 2010: 43-44)

bisa divonis sebagai pribadi yang egois. Bahkan, kelompok nasionalis di desa ini, sering menjadi pemrakarsa kegiatan sosial desa, seperti kerja bhakti desa.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa terdapat perbedaan pemaknaan agama antara kelompok santri dan kelompok nasionalis sebagaimana tercantum dalam tabel berikut ini:

Tabel 5 - Agama Menurut Kelompok Santri dan Nasionalis

	NU		MD	
	Santri	Nasionalis	Santri	Nasionalis
Tuhan	Allah	Allah	Allah	Allah
Kitab Suci	Al-Qur'an dan al-Sunnah	Al-Qur'an dan al-Sunnah	Al-Qur'an dan al-Sunnah	Al-Qur'an dan al-Sunnah
Nabi Panutan	Nabi Muhammad Saw	Nabi Muhammad Saw	Nabi Muhammad Saw	Nabi Muhammad Saw
Cultural Hero	Kyai	Tokoh Kebaikan	Ustadz	Tokoh kebaikan
Tujuan Beragama	Menjalankan syariat	Kerukunan dan kedamaian	Pemurnian ajaran kitab suci	Kerukunan dan kedamaian

Sumber : Olah Lapangan

Kompleksitas di dalam tubuh NU dan Muhammadiyah tersebut tidak terjadi di kalangan Kristen dan Budha. Selain karena hanya ada satu aliran, yaitu GITJ (Kristen) dan Mahayana (Budha), figur sentral seorang Pendeta dan Upasaka/Upasika, efektif dijadikan sebagai panutan bagi pengikutnya. Berbeda dengan kyai atau ustadz. Corak masyarakat desa Dermolo yang mayoritas beraliran *nasionalis*, berkecenderungan untuk memegang nilai universal dalam masyarakat, seperti kerukunan dan gotongroyong, daripada sekedar menampilkan formal agama atau aliran tertentu. Atas dasar ini, penghormatan

terhadap kyai atau ustadz, tidak semata-mata didasarkan atas kematangan ilmu agama mereka, melainkan pada sosok dan figur.

Dinamika keagamaan di desa Bondo berbeda dengan desa Dermolo. Pandangan nasionalis sebagai pandangan mayoritas, nyata-nyata dapat menciptakan masyarakat yang rukun dan menjunjung tinggi kemajemukan. NU dan Muhammadiyah juga tidak saling menguatkan hegemoni dalam masyarakat.

Dari uraian di atas dapat ditarik benang merah bahwa pandangan nasionalis di kedua desa ini lebih bisa diterima oleh masyarakat. Artinya, antusiasme masyarakat terhadap bahasa dan ekspresi agama yang disampaikan dengan langgam arab-sentris, tidaklah sebesar ketika langgam lokal dan bernuansa pluralis menjadi pilihan. Sebagaimana testimoni Mulder (1994: 1-5), bahwa masyarakat Jawa sesungguhnya memiliki tingkat pemikiran yang modern dan moderat. Kemodernan dan kemoderatan merupakan warisan leluhur yang telah mendarahdaging dalam watak dasar orang Jawa.

3. Pendidikan dan Motivasi Beragama

Sesuai data BPS Kabupaten Jepara tahun 2012, di desa Dermolo hanya terdapat sebanyak 6 Taman Kanak-Kanak (TK) dan 3 Sekolah Dasar Negeri yang murid-muridnya 95 % berasal dari desa Dermolo. Sementara untuk desa Bondo terdapat 5 Taman Kanak-kanak, 5 Sekolah Dasar Negeri, 1 Sekolah Dasar Swasta (Kristen), dan 1 Madrasah Ibtidaiyah. Ketersediaan fasilitas pendidikan ini berpengaruh terhadap rendahnya minat masyarakat untuk melanjutkan jenjang pendidikan formal yang tinggi. Biasanya, anak-anak

memilih SLTP dan SLTA yang berada di luar desa setempat, seperti SLTP atau SLTA di desa Dudakawu, Cepogo, Tubanan, Kaliaman, Bangsri, Jeruk Wangi, dan Wedelan. Selain faktor tersebut, anggapan sebagian masyarakat bahwa “*sekolah duwur ngentekno duwit. Mending neng omah kerjo oleh duit. Akeh sarjana yo podo nganggur* [Sekolah tinggi hanya menghabiskan uang. Lebih baik di rumah, dapat uang. Banyak sarja juga nganggur]”, masih dipegangteguh. Ini mengakibatkan jumlah masyarakat berpendidikan menjadi rendah.

Selain faktor di atas, tingginya angka masyarakat berpendidikan rendah juga dipicu oleh atmosfer perekonomian. Masyarakat di kedua desa tersebut kebanyakan memiliki mata pencaharian sebagai buruh tani, *meubel*, dan penjual jasa. Selainnya dan itu dalam jumlah kecil adalah PNS, polisi, dan militer. Fakta ini menciptakan pragmatisme dalam kehidupan bahwa yang terpenting bagi mereka adalah bisa *nyambut gawe* (bekerja) untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari. Selain itu, fakta lain bahwa ada beberapa sarjana yang menjadi pengangguran atau bekerja tidak linear dengan disiplin keilmuan semakin memperkuat mereka bahwa pendidikan tak mampu menjamin kualitas ekonomi mereka.

Fenomena ini menjadi *stereotype* masyarakat di kedua desa tersebut bahwa pendidikan bukanlah hal primer. Akibatnya, minat masyarakat untuk melanjutkan pendidikan anaknya ke jenjang perguruan tinggi kurang mendapatkan animo. Itulah sebabnya; mengapa berpendidikan bagi mereka cukup sampai tingkat dasar atau menengah.

Rendahnya kualitas pendidikan ini lalu berdampak pada kurangnya khazanah keilmuan, transfer pengetahuan, dan akulturasi budaya dengan dunia luar. Terlebih, dalam kehidupan keseharian, mereka telah disibukkan oleh pekerjaan, seperti buruh tani, *meubel*, penjual jasa, rewang, dan sebagainya. Bagi kelompok ini, beragama adalah *eling pangeran* (ingat Tuhan). Implikasi sosialnya, mereka tidak melakukan kewajiban syara' seperti shalat, zakat, dan puasa secara konsisten. Dengan kata lain, *eling* adalah indikator utama.

Adapun pada level berpendidikan rendah dan menengah, keberagamaan mereka dimotivasi oleh keinginan menunaikan kewajiban, seperti shalat, zakat, puasa, dan haji. Meskipun sama-sama memperhatikan dan menunaikan kewajiban, motivasi bagi mereka yang berpendidikan tinggi adalah netepi kabeh syariat (menunaikan keseluruhan).

Bagaimana dengan Kristen dan Budha kaitannya dengan pengaruh pendidikan terhadap motivasi keberagamaan mereka? Peran figur sentral pada kedua agama tersebut dominan dan tidak memberikan ruang terjadinya friksi. Di Kristen Dermolo misalnya. Semua jemaat akan taat kepada titah sang pendeta Theofilus Tumijan. Titahnya adalah Injil dan merupakan utusan Yesus di muka bumi. Maka komitmen yang dibangun adalah bagaimana ngelakoni firman. Secara pendidikan, tidak ada perbedaan motivasi. Perbedaan terletak pada status sosial.

Tradisi Budha sama dengan tradisi Kristen. Kesatuan aliran Mahayana membentuk kesamaan motivasi dalam beragama, yaitu manembah Budha dan

itu berlaku bagi setiap lapisan pemeluk Budha. Variasi pengaruh tingkat pendidikan terhadap motivasi beragama dijelaskan pada tabel berikut ini:

Tabel 6 - Pengaruh Tingkat Pendidikan terhadap Motivasi Beragama

Agama	Tingkat Pendidikan	Motivasi
Islam	Pendidikan Tinggi	<i>Netepi kabeh syariat</i>
	Pendidikan Menengah	<i>Ngelakoni kuwajiban</i>
	Pendidikan Rendah	<i>Ngelakoni kuwajiban</i>
	Tidak Berpendidikan	<i>Eling pengeran</i>
Kristen	Pendidikan Tinggi	<i>Nglakoni firman</i>
	Pendidikan Menengah	<i>Nglakoni firman</i>
	Pendidikan Rendah	<i>Nglakoni firman</i>
	Tidak Berpendidikan	<i>Nglakoni firman</i>
Budha	Pendidikan Tinggi	<i>Manembah Budha</i>
	Pendidikan Menengah	<i>Manembah Budha</i>
	Pendidikan Rendah	<i>Manembah Budha</i>
	Tidak Berpendidikan	<i>Manembah Budha</i>

Sumber : Olah Lapangan

Keterangan:

Pendidikan Tinggi : Mengenyam pendidikan di perguruan tinggi
 Pendidikan Sedang : Mengenyam pendidikan SLTP & SLTA dan sederajat
 Pendidikan Rendah : Mengenyam pendidikan hingga SD
 Tidak Berpendidikan : Tidak mengenyam pendidikan formal

Tabel di atas dapat dijelaskan bahwa terdapat perbedaan motivasi beragama (meskipun kecil) kaitannya dengan tingkat pendidikan. Bagi pemeluk agama Islam yang notabene berpendidikan tinggi, motivasi beragama terletak pada upaya untuk mensyiarkan nilai-nilai kebaikan yang dibawa oleh agama itu sendiri melalui ungkapan “*netepi kabeh syariat*”, yang menyiratkan pesan bahwa beragama harus dibarengi dengan kemauan memahami syariat secara komprehensif dan mengejawantahkannya dalam kehidupan. Ini terekspresikan dalam sikap membaca, mengaji, dan kegiatan lain yang dapat

menambah hazanah keislaman mereka. Tipe ini dipengaruhi oleh (1) tingkat SDM; (2) akulturasi budaya. Ketika mereka mengenyam pendidikan tinggi, maka akan terjadi transformasi pengetahuan, baik melalui dosen/guru, milieu tempat ia berdomisili, ataupun literatur. Artinya, dalam beragama, mereka telah memiliki wawasan pengetahuan yang memadai. Ini kemudian ditopang oleh komunitas yang mempertemukan mereka dengan berbagai komunitas dengan latarbelakang pendidikan, kultur, bahasa, dan watak yang berbeda. Pada tataran praksis, kelas ini berkecenderungan untuk melihat dan menilai sebuah fenomena.

Pada kelas menengah dan rendah, orientasi beragama adalah *ngelakoni kewajiban* (menjalankan kewajiban), seperti shalat dan puasa sebagai ekspresi ketaatan kepada Allah. Ini didapatkan dari taklid kepada figur yang dianggap mumpuni di bidang agama. Perspektif ini melahirkan dua sikap; (1) moderat; (2) fanatik. Sikap moderat tergambar dalam sikap acuh dengan lingkungan sekitar karena yang utama –bagi mereka- adalah melakukan kewajiban. Namun, tak jarang keterbatasan akses terhadap sumber ilmu melahirkan sikap fanatik. Pada level ini, mereka berkecenderungan untuk menilai kelompok lain, yaitu benar ketika sama dengan apa yang mereka lakukan, dan salah ketika perilaku keagamaan individu atau kelompok lain tidak sama dengan yang ia lakukan.

“Tiyang ingkang pun sedo niku kedah dijekno soale taseh butuh dungan lan bekal. Rugi menawi wonten tiyang kok mboten purun ngejekno.”
(Siti, Dermolo, 4 Juni 2014)

“Orang yang sudah meninggal harus di-ngaji-kan karena masih butuh doa dan bekal (di kuburan). Merugilah orang yang tidak mau mendokan orang mati.” (Siti, Dermolo, 4 Juni 2014)

Sikap yang hampir sama ditunjukkan oleh kelompok yang tidak berpendidikan. Bagi mereka, inti beragama adalah *eling pengeran* (ingat kepada Allah). Kelompok ini biasanya diidentifikasi tetap menjalankan kewajiban meskipun tidak secara konsisten dan tetap memegang teguh kultur *kejawen*. Mereka berkeyakinan, semua agama mengajarkan kebaikan, sehingga harus mampu menciptakan kebaikan di tengah masyarakat. Dengan kata lain, kebaikan yang diajarkan oleh agama Islam (misalnya) harus mampu menciptakan suasana damai dan harmoni dengan pemeluk agama lain.

Ragam pandangan ini meniscayakan terjadinya keragaman. Ungkapan *netepi syariat* bagi kalangan NU dikuatkan dengan mempelajari berbagai disiplin ilmu pendukung nilai-nilai yang dikandung dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, misalnya fatwa kyai yang berlandaskan pada ilmu tafsir dan kitab-kitab kuning yang biasa dikaji di pesantren. Siswanto menuturkan:

“Menggah ulama, bebrayan kalayan tiyang sanes agami Islam ateges kedah merhatosaken kaidah-kaidah ingkang mboten mbahayani akidah. Salafussaleh sampun paring rambu-rambu bilih urusan sosial mboten menopo menawi kempal kalayan tiyang sanes Islam. Sing penting soal akidah ampun damel gampang.” (Siswanto, 12 April 2014)

“Menurut ulama, interaksi dengan pemeluk selain agama Islam harus memperhatikan kaidah-kaidah yang tidak membahayakan akidah. Salafussaleh telah memberikan rambu-rambu bahwa dalam urusan sosial, orang Islam diperbolehkan berinteraksi dengan orang selain Islam. Yang penting, jangan bermain-main dengan urusan akidah.” (Siswanto, 12 April 2014).

Dampak sosial yang ditimbulkan oleh pemahaman ini adalah sikap kehati-hatian terhadap berbagai manuver yang dapat membahayakan akidah, misalnya bantuan sosial yang diberikan oleh orang Kristen. Sikap ini oleh beberapa kalangan tidak jarang dinilai sebagai gerakan kristenisasi (*zending*). Maka, kewaspadaan perlu ditingkatkan. Ungkapan *netepi syariat* dijadikan sebagai landasan ideologis untuk tidak terlalu mentolerir berbagai kegiatan sosial orang selain Islam. Itu dilakukan atas nama menjaga akidah. Hal ini berbeda dengan penuturan Sardjono:

“Sedoyo agama ngajaraken kesaenan. Menawi tiyang Islam pikantok hak beribadah, la nopo salahe menawi kito paring kesempatan tiyang Kristen supados tenang beribadah. Nek kulo sih mboten nopo-nopo menawi tiyang Kristen damel gerejo. Tiyang Islam ampun ajrih. Monggo nyengkuyung kerukunan. Niku kan nggeh sahe.” (Sardjono, 8 Juli 2014)

“Semua agama mengajarkan kebaikan. Jika orang Islam (telah) mendapatkan hak beribadah, apa salahnya jika kita juga memberikan kesempatan kepada orang Kristen agar tenang beribadah. Kalau saya *sih* tidak ada masalah jika orang Kristen mendirikan gereja. Orang Islam tidak perlu takut. Mari kita menjunjungtinggi kerukunan. Itu *kan* juga baik.” (Sardjono, 8 Juli 2014)

Dua komentar ini menunjukkan perbedaan sikap dalam merespon kemajemukan. Jika Siswanto mengatribusikan landasan ideologis yang diajukan *salafussaleh*, Sardjono bersikap lebih inklusif dengan mengedepankan toleransi dan memberikan ruang yang cukup kepada pemeluk agama lain, misalnya Kristen, untuk mendirikan gereja. Sebagai mantan petinggi desa Dermolo, Sardjono memahami betul kesulitan yang dihadapi oleh sebagian warganya yang memeluk Kristen yang harus menempuh perjalanan beberapa kilo (desa Beji yang berjarak 5 km) demi menjalankan kebaktian.

Perbedaan penafsiran, penerjemahan, dan pengejawantahan *netepi syariat* ini berbeda di kalangan Muhammadiyah. Dengan idealisme yang masih dipegangteguh, beberapa tokoh Muhammadiyah berdalih bahwa toleransi pendirian rumah ibadah tetap harus mengindahkan aturan yang ada, yaitu SKB 2 Menteri Nomor 9 dan 8 Tahun 2006. Selama tidak dipenuhi, pendirian rumah ibadah dianggap telah melawan hukum. Namun secara ideologis, warga Muhammadiyah bersikap lebih reaktif dalam menyikapi kekristenan. Hadi Marwanto menuturkan:

“Kami tidak *respect* dengan berbagai manuver dari teman-teman Kristen yang terkadang tidak konsisten dalam memberikan statemen. Kita bingung; apa maunya mereka?” (Marwan, 24 April 2014)

Penuturan Marwan yang juga tokoh pada Forum Solidaritas Muslim Dermolo (FSMD) tersebut dilatarbelakangi oleh sikap-sikap dari pihak Kristen yang dinilai kurang pro-aktif dalam upaya penyelesaian konflik pendirian gereja di desa Dermolo yang berlarut-larut sejak tahun 2002, misalnya statemen kepada beberapa media elektronik yang dinilai tidak sesuai dengan kesepakatan bersama.

Statemen Hadi Marwanto tersebut ternyata tidak selaras dengan penuturan Mamiek, seorang Kristiani yang berprofesi sebagai guru di SDN 03 Dermolo:

“Dalam beragama, kami berpegangteguh pada firman Tuhan agar terus menebar kebaikan dan cinta kasih. Bagi kami, beragama tidak cukup menjalankan formalitas agama, tetapi lebih pada bagaimana menyelami firman dan mempraktikkan dalam kehidupan. Kami menyayangkan sikap sebagian warga Muhammadiyah yang membuat terjal penyelesaian

masalah ini. Mereka konfrontatif dengan memberikan tuduhan-tuduhan yang tidak berdasar.” (Jumi, 10 Juli 2014)

“Perang” statemen di atas mengilustrasikan bahwa idealitas sebuah ideologi bersifat *interpretable* bagi kalangan berpendidikan. Masing-masing pemeluk menafsirkan firman ideologis dan mengejawantahkannya dalam kehidupan sosial. Hasilnya, sikap saling curiga tak terelakkan. Kecurigaan tersebut oleh masing-masing pemeluk diartikan sebagai upaya mempertahankan kebenaran ideologis yang dipegangteguh. Artinya, kesadaran bersama bahwa semua agama adalah baik, faktanya tidak selalu menghasilkan sikap kesediaan menerima perbedaan. Menariknya, pergulatan ini tidak sertamerta dapat dilepaskan dari kehadiran pemerintah yang dinilai kurang tegas mengambil sikap.

“Pemerintah gamang dalam menghadapi masalah ini. Mereka takut dengan gertakan sebagian kelompok. Kami kan juga warga negara yang punya hak untuk beribadah dengan tenang. Kalau pemerintah tegas, ini semua tidak akan terjadi. Kasih kami jaminan keamanan dong.” (Theofilus, 10 Maret 2014).

“Masalah kan sudah jelas bahwa syarat administratif tidak terpenuhi. Kalau tidak tegas, akibatnya akan berlarut-larut. Sebagian pihak akhirnya merasa terdzalimi, padahal persoalannya ada pada tidak terpenuhinya persyaratan dan kekurangtegasan pemerintah mengambil sikap.” (Wanto, 12 Maret 2014)

Pandangan antagonistik justru tidak terjadi di kalangan masyarakat desa Dermolo yang notabene berpendidikan menengah, rendah, dan bahkan tidak berpendidikan, serta secara umum masyarakat desa Bondo. Kelompok-kelompok ini bersikap pragmatis yang tidak terlalu mempersoalkan perbedaan-perbedaan antaragama. Faktornya (1) minimnya khazanah dan persinggungan

dengan “dunia luar”. Mayoritas masyarakat desa Dermolo yang berprofesi sebagai buruh pabrik dan petani kurang memungkinkan bagi mereka untuk mengenal literatur dan khazanah yang lebih luas tentang idealitas-idealitas kemajemukan. Ini ditambah dengan wilayah kerja yang hanya di sekitar desa Dermolo, semakin mengurangi akses mereka dengan dunia luar; (2) karakter dasar masyarakat yang *guyub rukun* dengan perbedaan. Karakter ini terwarisi secara turun-temurun sampai anak cucu, bahwa masyarakat desa Dermolo dan Bondo memiliki karakter dasar *rak seneng musuhan* (tidak suka bermusuhan). Kedua faktor ini membentuk pemahaman dasar tentang agama, yaitu *ngelakoni kewajiban*. Pada level *grass-root* pragmatisme beragama yang dipegangteguh adalah menjalankan kewajiban. Ini didukung oleh rutinitas harian mereka, di mana pada pagi hari mereka pergi *mburuh*, baik di pabrik atau sawah. Sorenya, pulang dan bertemu keluarga. Malam hari mereka lebih memilih *jagong karo tonggo*, membahas masalah keseharian. Sebagian ada yang mengisinya dengan menghadiri rutinitas kegiatan sosial-keagamaan, seperti *manakiban*, *selamatan*, atau *tahlilan* maksimal hingga pukul 22.00 WIB. Mereka memilih istirahat hingga pagi hari. Rutinitas ini lalu membentuk tipe berpikir pragmatis, hingga muncul ungkapan, “*urip golek upo, eling nyang pangeran, rukun karo tonggo.*” Menurut Sumitrah, inti beragama adalah berbaik-hati dengan siapa saja:

“*Agomo niku sahe. Kerjo kanthi coro ingkang sahe. Kaleh tiyang sanes nggeh sahe. Niki ingkang damel manah tentrem.*” (Sumitrah, 23 Juni 2014)

“Agama (identik dengan) kebaikan. Kerja dengan cara yang baik. Dengan orang lain juga baik. Ini yang membuat hati menjadi tenang.” (Sumitrah, 23 Juni 2014)

Konsep praktis dalam beragama yang diungkapkan oleh Sumitrah menjadi keumuman di kalangan masyarakat yang notabene berpendidikan rendah, atau bahkan tidak berpendidikan. Ketika ini telah menjadi keumuman, tidak hanya di kalangan Islam, tetapi juga di kalangan Kristen, dan Budha. Fakta ini menguatkan sebagian pendapat bahwa konflik pendirian gereja di dukuh Dombang desa Dermolo hanya berkutat pada kalangan-kalangan elit saja. Kalangan elit yang dimaksud adalah pejabat pemerintahan (kabupaten, kecamatan, desa) dan sebagian tokoh-tokoh masyarakat (NU dan Muhammadiyah).

Konflik elit ini lalu melahirkan kelompok fanatis yang terbagi menjadi 2; *Kelompok Tokoh Masyarakat*. Kelompok ini beranggotakan individu-individu yang memiliki kharisma atau ketokohan di masyarakat. Sikap ini dipengaruhi oleh idealisme individu yang masih memegangteguh regulasi yang masih berlaku. Meskipun demikian, cita rasa “kewaspadaan” terhadap ideologi lain masih terbaca secara jelas.

“Sebenarnya maunya mereka apa? Kalau mau mendirikan gereja, silahkan persyaratannya dipenuhi. Jika tetap memaksa, memang ada agenda apa?” (Hadi, 21 Februari 2014).

Kelompok berikutnya adalah *kelompok pemerintah*. Sebagai aparat, pemerintah biasanya mengambil langkah normatif dengan berpedoman pada regulasi yang ada. Namun hal ini tidak menegasikan pengaruh pihak-pihak lain yang sering memberikan informasi terkait persoalan tertentu. Alasannya, informasi ini dijadikan dalil pengambilan keputusan.

“Kami tetap berpegang pada aturan yang ada terkait pendirian rumah ibadah. Namun masukan dari semua pihak, terutama tokoh masyarakat akan sangat kami pertimbangkan agar konflik tidak meluas.” (Syafi’i, 21 Februari 2014)

Kelompok berikutnya adalah *kelompok permisif*. Kelompok ini terdiri dari kalangan *grass-root* yang tidak terlibat langsung dengan gejolak yang ada. Komposisi kelompok ini biasanya terdiri dari masyarakat tidak berpendidikan tinggi. Oleh karena itu, idealitas keagamaannya cenderung lebih alamiah dan universal, bahwa semua agama itu baik dan mengajarkan kebaikan. Maka nilai kebaikan harus dijunjung tinggi. Dengan pandangan keagamaan yang *pakem*, mereka menaruh harapan agar dinamika keagamaan dapat terus dijaga. Kholifati menuturkan:

“*Rak patut wong podo paham agomo kok bengkerahan. Mungguh aku yo isin*” (Kholifati, 21 Februari 2014)

“Tidak semestinya orang yang faham (ilmu) agama saling berseteru. Bagi saya, ini memalukan.” (Kholifati, 21 Februari 2014)

Fakta menunjukkan bahwa sikap permisif ini dipilih oleh semua kalangan Kristen dan Budha. Apakah karena mereka kelompok minoritas? Tidak itu saja. Konflik menahun pendirian gereja yang melibatkan banyak elit, semakin menyadarkan akan pentingnya reorientasi terma “manembah Gusti.” Bagi kalangan *grass-root*, *manembah Gusti* diartikan sebagai kerukunan, bukan kedzaliman. Beberapa kritik tajam diarahkan oleh kalangan ini kepada mereka yang tidak bisa menyelesaikan persoalan ini, salah satunya diungkapkan mbah Darman, pemeluk agama Budha yang berprofesi sebagai penjual es dawet dan gorengan yang biasa *mangkal* di pertigaan masuk desa Dermolo:

“Manembah Gusti mboten saged diurusi kalayan surat-suratan. Manembah lahir saking manah lan kawujud wonten tingkah-laku” (Darman, 12 Januari 2014).

“Menyembah Tuhan tidak bisa diurusi dengan surat-suratan (administratif). Menyembah (Tuhan) lahir dari keyakinan hati dan terwujud dalam perilaku.” (Darman, 12 Januari 2014)

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa fenomena keagamaan dipengaruhi oleh faktor (1) kapasitas pengetahuan; (2) watak dasar yang terbentuk secara alamiah. Faktor yang pertama tergambar dalam masyarakat desa Dermolo yang terklasifikasi dalam masyarakat berpendidikan tinggi, menengah, rendah, dan tidak berpendidikan. Tingkat SDM dan akulturasi budaya meniscayakan terjadinya konflik dan harmoni. Konflik terjadi ketika tingkat SDM dan akulturasi budaya menjadi alat untuk menilai salah kepada pihak lain yang tidak sama dengan standar yang dimiliki. Adapun harmoni terjadi ketika keduanya ditempatkan sebagai alternatif dalam beragama. Maka, perbedaan perilaku ditempatkan sebagai bagian dari ekspresi keagamaan yang bersifat relatif, bukan absolut.

Adapun faktor kedua tergambar dalam masyarakat desa Bondo dan sebagian masyarakat desa Dermolo yang notabene berpendidikan rendah dan tidak berpendidikan. Watak dasar *guyub rukun* yang terwarisi secara turun-temurun dijadikan sebagai standar umum dalam beragama. Jika di desa Dermolo ini terjadi pada kalangan berpendidikan menengah ke bawah, di desa Bondo justru ini telah menjadi kontrak sosial. Pola ini menghantarkan pada harmoni, di mana antara pemeluk agama dengan yang lain tidak pada kapasitas

menilai benar atau salah, melainkan pada kemampuan memberikan perlindungan hak untuk mengekspresikan doktrin keagamaannya.

4. Ekonomi dan Motivasi Beragama

Variasi dan motif keberagamaan masyarakat desa Dermolo dan Bondo juga dipengaruhi oleh tingkat ekonomi. Ketika masyarakat berpendidikan rendah atau tidak berpendidikan, maka pilihan profesi menjadi terbatas hanya pada sektor yang tidak membutuhkan persyaratan ijazah formal, seperti bertani, buruh pabrik, dan sebagainya.

Secara geografis, desa Dermolo dan desa Bondo terletak di pesisir Pantai Utara. Di kedua desa ini, terdapat areal sawah dan perkebunan. Kondisi ini secara langsung berpengaruh terhadap jenis pekerjaan dan taraf ekonomi masyarakat. Penduduk desa Dermolo dan Bondo rata-rata menggantungkan kehidupannya pada sektor pertanian sebagai buruh dan kegiatan kewiraswastaan. Selainnya, terjun di dunia mebelir, penjual jasa, PNS.

Mayoritas masyarakat di kedua desa ini tidak *boro* ke luar. Itu artinya, mereka bekerja di sekitar tempat domisili mereka. Rata-rata jarak antara tempat domisili dengan tempat kerja antara 1-3 km. Pilihan untuk tidak *boro* bagi mereka didasarkan pada pertimbangan (1) hasil yang didapat telah mencukupi kebutuhan mereka; (2) intensitas pertemuan dengan keluarga; (3) kerja *boro* tak selalu menjanjikan. Berdasarkan olah lapangan, pendapatan sebagai buruh tani berkisar antara 25-40 ribu rupiah. Bagi mereka pendapatan dengan angka ini belum ideal namun bisa untuk memenuhi kebutuhan pokok seadanya. Pemenuhan kebutuhan pokok bagi mereka diukur dari kemampuan untuk

makan 3 kali sehari meskipun dengan menu sederhana. Kondisi perkampungan yang *cost*-nya lebih murah dan ditopang dengan hasil pertanian di pekarangan rumah, menjadi penopang terbatasnya pendapatan mereka. Di pekarangan rumah biasanya ditanami sayur-sayuran, cabe, tomat, pepaya, dan sebagainya. Faktor ini pula yang menjadi alasan, mengapa tidak boro ke luar? Berdasarkan olah lapangan, sebagian besar beralasan bahwa di tengah melemahnya kondisi ekonomi secara global, berdampak pada tingginya biaya hidup dan sarana transportasi. Itu artinya, meskipun secara angka kerja di luar lebih besar, nilainya bisa jadi sama dengan kerja di rumah karena masih harus mengalokasikan biaya hidup dan transportasi. Terbatasnya ketersediaan lapangan pekerjaan juga menjadi alasan utama.

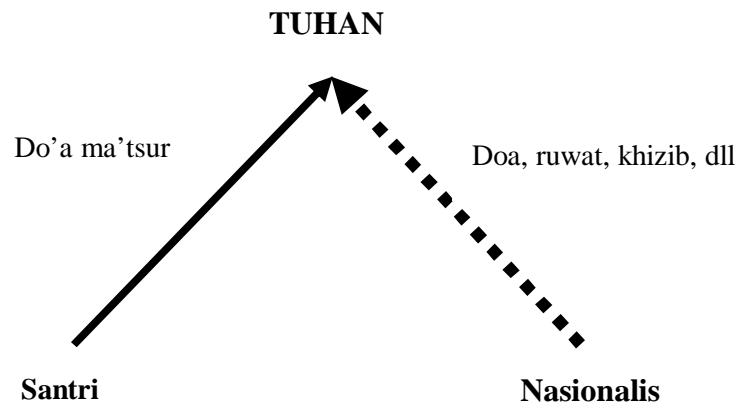
Kenyamanan karena ketersediaan pangan di pekarangan sendiri sebagai penopang minimnya pendapatan, juga ditopang dengan intensitas pertemuan dengan keluarga. Dengan tidak *boro*, memungkinkan para pencari nafkah untuk pergi kerja di pagi hari dan kembali di sore hari. Pada pagi hari, mereka berangkat kerja. Dengan alasan ekonomi, biasanya mereka bawa bekal makan siang dari rumah. Jadi seharian mereka praktis tidak pulang ke rumah. Sore hari mereka pulang dan istirahat. Ada kebiasaan *jagong* sekedar untuk cengkrama atau melepas lelah dengan tetangga sebelah. Abis isya' biasanya mereka terlibat dan melibatkan diri dalam kegiatan kemasyarakatan, seperti RT-nan, manakiban, idarohan, dan sejenisnya. Jam 21.00-22.00 WIB biasanya kondisi desa ini sepi. Mereka istirahat agar esok hari dapat kembali kerja. Bagi mereka, sawah, ladang, meubel, dan sektor lainnya adalah anugerah pengeran.

Maka manusia harus berusaha untuk mencari rezeki sebagai bentuk taat kepada pengeran.

Bagi masyarakat santri di desa Dermolo dan Bondo, ekonomi adalah sektor di mana Tuhan memberikan jalan rezeki buat diri dan keluarganya. Ungkapan yang muncul, “*nek ora kerjo gusti ora nge’i pangan* (kalau tidak kerja, Tuhan tidak akan memberikan makan).” Maka, terdapat motivasi di balik semangat kerja mereka. Bagi kalangan santri, aktifitas ekonomi adalah sebagai *sangu dunyo akhirat* (bekal di dunia dan akhirat). Dunia diyakini sebagai ladang untuk kehidupan akhirat. Ini menjadi motivasi agar dalam kegiatan perekonomian, seseorang terus memohon pertolongan kepada Allah agar diberikan rezeki yang berkah. Upaya yang dilakukan, misalnya doa, *ruwat bumi* sebelum tandur, membaca *khizib-khizib* tertentu untuk kemudahan mencari rizki.

Berbeda dengan kelompok santri Muhammadiyah. Doa dipanjatkan dengan kalimat-kalimat sebagaimana termaktub dalam al-Qur’an dan al-Sunnah (*al-du’a al-ma’tsûr*), tidak dengan *khizib-khizib* ‘buatan’. Mereka meyakini, semua jenis doa telah ada di dalam kedua sumber tersebut.

**Skema 2 – Relasi Ekonomi Antara Kaum Santri
dan Nasionalis dengan Tuhan**



Tabel berikut ini menjelaskan tentang pengaruh ekonomi terhadap motivasi beragama:

Tabel 7 - Pengaruh Ekonomi terhadap Motivasi Beragama

Agama	Tingkat Ekonomi	Motivasi
Islam	Pra-Sejahtera	<i>Nyadong rezeki Pengeran</i>
	Sejahtera	<i>Sangu dunyo akhirat</i>
Kristen	Pra-Sejahtera	<i>Nyadong rizki</i>
	Sejahtera	<i>Sangu dunyo akhirat</i>
Budha	Pra-Sejahtera	<i>Nyadong rizki</i>
	Sejahtera	<i>Sangu dunyo akhirat</i>

Sumber: Olah Lapangan

Keterangan:

Masyarakat Pra-Sejahtera : Berpendapatan di bawah Rp 700.000,-
 Masyarakat Sejahtera : Berpendapatan di atas Rp 700.000,-

Tabel di atas dijelaskan bahwa terdapat kesamaan motivasi beragama pada sesama masyarakat pra-sejahtera, yaitu *nyadong rezeki* dan pada sesama masyarakat sejahtera, yaitu *sangu dunyo akhirat*.

Bagi kelompok muslim, *nyadong rezeki* dan *sangu dunyo akhirat* bermakna bahwa rezeki adalah pemberian Allah. Maka, *nyadong* yang dimaknai di sini dengan ‘mengharap’ dan ‘menunggu’ mendorong mereka untuk melakukan ikhtiyar, misalnya membaca *khizib* atau sekedar berdoa semoga mendapatkan kemudahan mencari rezeki. Di dalam ungkapan ini dikandung maksud bahwa rezeki itu adalah pemberian, maka manusia wajib berusaha.

Adapun pada ungkapan *sangu dunyo lan akhirat*, dikandung maksud bahwa taat kepada Allah adalah kewajiban. Ketika Allah memberikan berbagai anugerah, seperti kesehatan, kesempatan kerja, tanah yang subur untuk bertani, hutan karet luas yang menjadi sumber penghidupan mereka, maka manusia wajib berterima kasih, yaitu dengan cara memanfaatkan anugerah tersebut untuk berbagi kepada yang lain dan melakukan kebaikan karena kehidupan dunia tak lain merupakan ladang untuk investasi akhirat kelak. Ungkapan *tur nuwun dateng pengeran* merupakan penerjemahan lugas terhadap agama. Agama harus bisa mengekspresikan terimakasih kepada Allah, misalnya dengan memberikan sedekah, zakat, pajak, dan sebagainya.

Perspektif yang sama juga dipegangteguh oleh pemeluk agama Kristen dan Budha. Bagi pemeluk Kristen, ungkapan *sangu dunyo akhirat* memiliki filosofi di mana perilaku Kristiani selalu melandaskan pada kejujuran dan ketulusan mengikuti perilaku yang dicontohkan Yesus. Ini dimulai dari keteguhan hati saat pembaptisan sebagai peneguhan loyalitas kepada firman Tuhan. Pada pemeluk Kristen di desa ini, baik dari masyarakat pra-sejahtera

maupun sejahtera, tidak ada perbedaan variasi dalam mengekspresikan keagamaannya karena figur sentral adalah pendeta. Selain itu, kesatuan dogma yang dianut jamaah Kristen berikut variannya tidak memberikan ruang yang luas bagi munculnya interpretasi baru di kalangan penganut Kristen yang memiliki latarbelakang pendidikan dan ekonomi yang berbeda.

“Dalam Kristen, yang utama adalah keteguhan hati dan kesetiaan kepada Tuhan Yesus. Yesus mengajarkan semua manusia derajatnya sama. Maka, setialah kepada ajaran. Apapun kondisi (ekonomi) mu, yakinlah itu menjadi jalan terbaik dalam hidupmu.” (Tumijan, 10 April 2014)

Hal ini juga terjadi pada pemeluk Budha yang berjumlah lebih kurang sebanyak 61 orang. Kesatuan dogma Mahayana untuk *manembah Budha* juga tidak menampilkan varias-variasi ekspresi keagamaan.³⁸ Sebagaimana dalam Kristen, ini disebabkan oleh figur sentral dalam mahayana yang disebut Upasaka dan Upasika, ataupun Bikhu. *Sangu dunyo akhirat* mengajarkan kesatuan laku dan fikir untuk senantiasa menebar kedamaian kepada sesama makhluk hidup. Bagi Syaimah, kaya dan miskin tidak terletak pada apa yang dimiliki, tetapi pada kelapangan dada mensyukuri apa yang dianugerahkan Tuhan karena itu semua akan membawa kebaikan di akhirat kelak:

“*Gesang niku anugerah. Tiyang gesang pun dicepaki sedoyo kebutuhanipun. Sugih lan kere niku mboten ditingali saking bondo, tapi saking jembaring manah anggenipun syukur dateng nikmat.*” (Syaimah, 9 Agustus 2014)

³⁸ Terma *manembah Budha* merupakan doktrin bahwa hati, pikiran, dan tindakan pemeluk Budha harus menyatu menuju titik sentral yaitu Tuhan Budha. Maka Budha tidak memberikan aturan yang rigid tentang hierarki struktur keagamaan sebagaimana terjadi di Islam. Begitu juga tentang figur sentral. Keselerasan antara pikiran dan tindakan menjadi semangat utama dalam beragama. Ini lebih penting daripada formal-institusional. Perspektif ini menguatkan tingginya solidaritas dan soliditas pemeluk Budha di desa Dermolo yang hampir tidak pernah terjadi konflik, baik internal maupun eksternal.

“Hidup itu anugerah. Orang hidup sudah dilengkapi semua kebutuhannya. Kaya dan miskin tidak bisa dilihat dari harta yang dimiliki, tapi dari kelapangan dada dalam mensyukuri nikmat.” (Syaimah, 9 Agustus 2014)

Pada pemeluk Islam, perbedaan antara masyarakat sejahtera dan pra-sejahtera adalah terletak pada bentuk atau ekspresi *tur nuwun* tersebut. Perbedaan tersebut dilatarbelakangi oleh tingkat pendidikan dan otomatis berdampak pada tingkat pengalaman berinteraksi dengan “dunia luar”.

Di desa Dermolo dan Bondo, masyarakat sejahtera rata-rata adalah mereka yang pernah “boro” ke luar Jepara, baik untuk kepentingan sekolah/kuliah atau kerja. Selain perubahan *mindset* berfikir, pengalaman kerja dan penghasilan juga bertambah. Dari sisi *mindset* dan pengalaman, pemikiran mereka menjadi lebih inklusif dan terbiasa dengan keragaman. Dari sisi penghasilan, secara nominal, juga lebih tinggi. Pengalaman yang mereka miliki biasanya dikembangkan di desanya, misalnya kontraktor dan mebelir. Bagi masyarakat setempat, dua profesi ini dapat memberikan *income* lebih. Selain itu, masyarakat yang pernah mengenyam pendidikan luar, berprofesi sebagai polisi atau PNS (guru dan pegawai), dan bidan. Meskipun orangtua mereka berada di luar, setidaknya mendapatkan *support* materiil dari anaknya. Masyarakat sejahtera yang tidak *boro* ke luar, biasanya memiliki sawah dan dipekerjakan oleh penduduk setempat. Kesejahteraan bisa dilihat dari gaya berpakaian yang *necis*, rumah gedung besar dan atau tingkat, kepemilikan

motor dan mobil, dan sebagainya. Dari gaya bicara, tata bahasanya sistematis dan cenderung berbahasa Indonesia.

Adapun masyarakat pra-sejahtera biasanya pekerja lokal, baik buruh di sawah atau buruh pabrik PTPN. Kelompok ini menjadi mayoritas (65 %). Indikator pra-sejahtera dilihat dari gaya berpakaian yang sederhana, kepemilikan motor dan bentuk rumah yang meskipun gedung tapi berukuran kecil. Gaya bicaranya polos.

Pada konteks keagamaan (Islam), kelompok masyarakat sejahtera lebih banyak mewarnai dinamika keagamaan, misalnya sebagai kyai, ustadz, dan *sesepeuh-pinisepeuh*. Di desa Dermolo, terdapat 3 jenis ketokohan; (1) kyai diatribusikan kepada orang NU yang dianggap mumpuni dalam ilmu agama. Kelompok ini memiliki pengajian rutin seperti *manakiban*, *tahlilan*, dan *istighotsah*, (2) ustadz dilabelkan kepada tokoh Muhammadiyah dan menjadi figur sentral (3) *sesepeuh-pinisepeuh*, adalah orang NU yang sekalipun tidak mumpuni dalam ilmu agama, namun perilaku dan petuahnya dipatuhi oleh masyarakat. Di desa Dermolo dan Bondo, kelompok pengikut *sesepeuh-pinisepeuh* ini menjadi mayoritas karena yang dibutuhkan masyarakat bukanlah doktrin-instruktif, melainkan figur yang dapat merukunkan masyarakat.

Dengan segala perbedaan kondisi sosial-kemasyarakatan dan keagamaan, kedua desa ini memiliki kesamaan, bahwa harmoni diciptakan oleh agama kultural, bukan struktural. Agama kultural memiliki arti agama yang diejawantahkan melalui seperangkat nilai-nilai dasar dalam masyarakat –yang yang berselaras dengan doktrin agama, seperti perdamaian dan kerukunan.

Perilaku mereka tidaklah semata-mata berlandaskan pada hukum atau syariat, melainkan muncul dari alam bawah sadar bahwa perdamaian dan kerukunan adalah bersifat alamiah. Adapun agama struktural biasanya diidentifikasi dengan perilaku yang berangkat dari pemahaman, penafsiran, dan pengejawantahan teks-teks keagamaan. Inilah pangkal perbedaan antarumat beragama. Terma ini hanya untuk memudahkan dalam membuat kategorisasi.

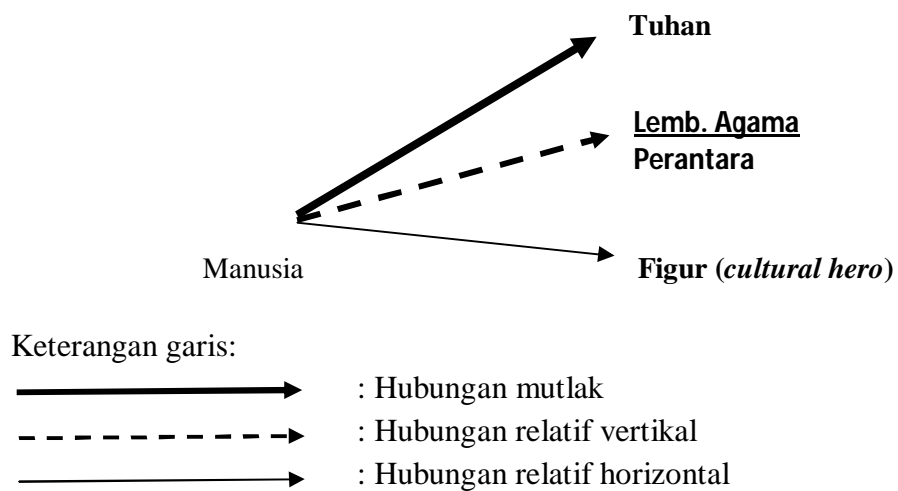
Dari klasifikasi ini, dampak sosial-keagamaan yang muncul adalah paham keagamaan yang substansial dengan tidak meninggalkan yang formal. Dengan kata lain, mereka tetap melakukan kewajiban umumnya muslim, seperti shalat, zakat, dan puasa, namun pandangan keagamaannya didominasi oleh nilai luhur yang dimiliki oleh warga desa Dermolo. Ini bisa dilihat dari konflik pendirian gereja di dukuh Dombang Dermolo. Kelompok ini bersikap permisif atas nama kerukunan dan kesediaan memberikan ruang kepada minoritas. Mereka tidak melihat fenomena tersebut dari perspektif normatif Hukum Islam ataupun Hukum Positif. Tidak jarang, mereka dalam posisi sebagai *silent majority* yang menyatakan keprihatinannya atas konflik menahun yang melibatkan elit pemerintah dan elit agama, termasuk kelompok pengikut kyai dan ustadz. Dua kelompok ini sering melandaskan kegiatannya pada hukum normatif yang mereka pahami.

Fenomena di atas dapat dinyatakan dalam sebuah premis bahwa nilai luhur berupa paguyuban dan kerukunan yang diwariskan oleh nenek-moyang merepresentasikan paham keagamaan. Dengan latarbelakang ekonomi dan pendidikan yang minim, agama ditempatkan sebagai wadah untuk

mentransformasikan nilai-nilai luhur di atas. Premis ini dibangun di atas fondasi keluhuran yang telah mengakar di masyarakat.

Berbeda dengan kelompok pengikut kyai dan ustadz. Rata-rata mereka berasal dari keluarga berpendidikan formal yang cukup. Ini berpengaruh terhadap perilaku keagamaan, yang kadang-kadang justru menampilkan pesan dan kesan yang *angker* bagi kelompok lain. Oleh masyarakat desa Dermolo, indikator ke-*angker*-an dilihat dari sikap intoleran kepada kelompok lain. Logika keagamaan yang dibangun oleh ketiga kelompok ini dapat dijelaskan melalui skema berikut ini:

Skema 3 – Logika Keagamaan Masyarakat

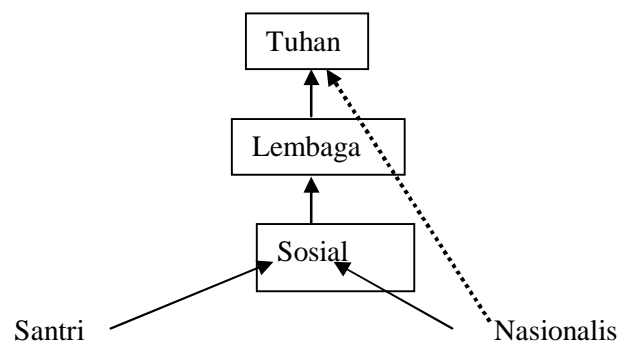


Hubungan mutlak diartikan sebagai keabsolutan Tuhan sebagai titik sentral beragama. Adapun hubungan relatif vertikal adalah keterkaitan umat beragama dengan lembaga keagamaan (santri) atau perantara mistik (nasionalis) sebagai wadah ekspresi keagamaan. Sementara hubungan relatif

horizontal adalah ikatan emosional antara pemeluk agama dengan tokoh masyarakat (*cultural hero*).

Adapun relasi keagamaan antara kelompok santri dan nasionalis terpola dalam skema berikut ini:

Skema 4- Relasi Keagamaan antara Kelompok Santri dan Nasionalis



Pola skema di atas dapat dijelaskan bahwa ketika keagamaan diekspresikan secara sosial, terdapat perbedaan antara kelompok santri dengan kelompok nasionalis. Kelompok santri terikat secara emosional dengan ideologi lembaga tempat mereka bernaung. Bagi kelompok ini, lembaga adalah perantara menuju makna beragama yang sesungguhnya. Bagi warga *nahdliyyin*, ideologi organisasi NU menjadi pijakan dalam beribadah, termasuk dalam mengukur kelompok lain. dampak sosiologisnya adalah kelompok ini memberikan ukuran yang ideal tentang beragama. Begitu juga dengan kelompok-kelompok lain.

Berbeda dengan kelompok nasionalis. Meskipun terikat atau mengikatkan diri pada organisasi atau lembaga keagamaan tertentu, hal itu tidak lantas mengaburkan pesan agama yang universal. Ini dapat dijelaskan

bahwa kaum nasionalis yang mengaku NU, tidak lantas mentaati secara keseluruhan ideologi ke-NU-an. Mereka memiliki ruang yang luas untuk mengejawantahkan sikap keagamaan dalam kehidupan. Jadi, keterikatan mereka terhadap lembaga bisa karena faktor ikut-ikutan atau melihat ada kecocokan ideologi. Dampak sosiologisnya adalah mereka cenderung lebih permisif terhadap perbedaan yang ada.

5. Perspektif tentang Orang Lain

a. Komunitas Kelompok Santri

a.1. Komunitas Kelompok Santri NU

Warga *nahdliyyin* melihat NU adalah sebagai organisasi, suatu lembaga yang merepresentasikan dan memperjuangkan keseluruhan sistem pengetahuan dan sistem keyakinan yang dijadikan sebagai pedoman orang-orang (*jam'iyyah*). Ini berkaitan tentang bagaimana memahami dan menjalankan keseluruhan hidupnya itu menurut suatu pegangan baku, yaitu agama Islam berdasarkan pada *blueprint* yang disebutnya dengan *ahlussunnah wal jamaah* (biasa disingkat dengan Aswaja). Di dalam Aswaja, terdapat dimensi-dimensi pengelompokan (*firqah*), sistem nilai, dan sistem norma, sistematika berfikir, sikap, tindakan, dan respon (amar makruf nahi mungkar) terhadap gejala-gejala atau persoalan kekinian (*duniawi*) dan esok (*ukhrawi*), serta keterpautan antara keduanya (*duniawi* dan *ukhrawi*).

Di dalam dimensi *firqah* atau golongan, orang-orang yang berada di dalamnya (*nahdliyyin*) meneguhkan atau diteguhkan pendiriannya

terhadap suatu pilihan atas dasar kebenaran yang diyakininya. Bagi warga NU, mempedomani al-Qur'an dan al-Sunnah saja adalah pekerjaan yang sulit, karena bahasa di dalam al-Qur'an bersifat global dan simbolik. Sementara al-Sunnah, selain menjadi penjelas al-Qur'an, tidak semua perkataan, perilaku, dan ketetapan Rasulullah Saw bisa dipahami secara parsial. Pada level ini, warga NU membutuhkan perangkat lain untuk memformulasikan sebuah hukum. Dari sini lalu akses terhadap kitab-kitab multidisiplin para *salafussaleh* mutlak diperlukan. Tujuannya, mendapatkan hukum yang meskipun nisbi, tapi komprehensif dan berselaras dengan kemajuan budaya manusia.

“NU niku organisasi ingkang saged menafsiri ngendikanipun Qur'an lan hadits kanthi mahami ijtihad poro ulama mujtahid. Nahdliyyin meniko cepengan kaleh dasar kaleh, tapi praktekipun mawi ndereaken hasil ijtihad, sebab kito-kito meniko mboten saged namung paham Qur'an lan hadits.” (Anwar, 5 Juni 2014)

“NU merupakan organisasi yang mampu menafsiri teks al-Qur'an dan al-Sunnah melalui pemahaman terhadap ijtihad para ulama mujtahid. *Nahdliyyin* senantiasa berpegangteguh pada dua dasar tersebut, namun praktiknya mengikuti hasil ijtihad, sebab kita tidak bisa memahami teks di keduanya (tanpa perangkat pembantu).” (Anwar, 5 Juni 2014)

Dari penjelasan di atas, warga *nahdliyyin* melihat diri sebagai (1) ada di dalamnya, tetapi juga sebagai (2) miliknya. Yang pertama menjelaskan bahwa pada dasarnya setiap orang atau setiap golongan bisa berada sebagaimana keberadaan orang-orang NU, yaitu ikut berada di dalam karena *aswaja* sebagai pilihan terbuka. Yang kedua berarti,

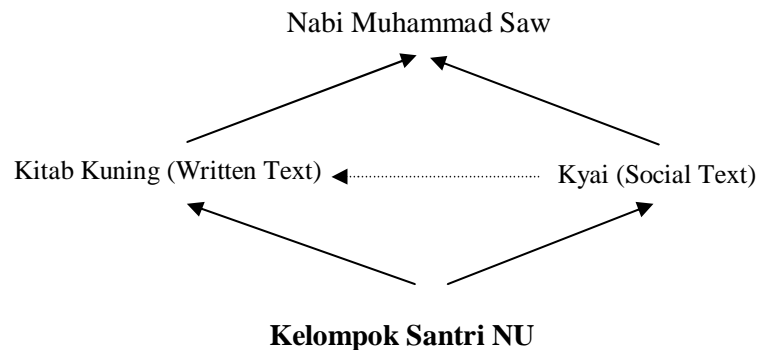
sepanjang pengetahuannya, hanya orang-orang NU yang dapat dikategorikan sebagai yang ber-*ahlussunnah wal jamaah*.

Perilaku keagamaan warga *nahdliyyin*, tidak bisa lepas dari madzhab. Dalam ranah fikih, kelompok ini mengikuti 4 madzhab, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali. Kitab-kitab hasil karya mereka dinilai sebagai *kitab mu'tamad*.³⁹ Persoalannya, tidak ada indikator yang baku tentang kriteria *kitab mu'tamad*. Sebagian berpendapat, *mu'tamad* didasarkan pada sejumlah karya yang dapat diakses oleh masyarakat. Sebagian yang lain, *mu'tamad* bersifat subyektif, bahwa ia tidak bisa dilepaskan dari kitab-kitab yang pernah ditelaah oleh para tokoh NU, yang notabene *wong pondokan*.

Sikap *nunut kyai* memberikan dampak psikologis berupa mengikuti semua yang difatwakan oleh ulama. Sikap ini lalu dilabeli oleh kelompok lain sebagai *taklid*. Penilaian ini tidak sepenuhnya diterima warga *nahdliyyin*. Mereka berdalih, *nunut kyai* sebagai sikap realistis yang memungkinkan mereka mengakses khazanah keilmuan dari kitab kuning sebagai dokumen pengetahuan kebudayaan dalam wujud manuskrip yang berisi sistem-sistem keyakinan, nilai, norma, etika, dan perangkat pengetahuan untuk mengetahuinya.

³⁹ Kitab *mu'tamad* adalah kitab yang dinilai *qualified* untuk dijadikan pedoman. Ukuran *qualified* adalah kitab-kitab yang memiliki persambungan sumber dengan mujtahid. Secara parsial, ukuran ini biasanya merujuk pada apa yang biasanya diajarkan oleh para kyai di pondok pesantren. Ukuran ini dijadikan standar sebab ulama salafussaleh jumlahnya banyak dan tidak semua kitab-kitabnya dijadikan sebagai rujukan karena (1) perbedaan kultur antara masyarakat sekarang dan masa di mana kitab tersebut ditulis, (2) perbedaan metodologi yang menjadi dasar penulisan kitab tersebut. Atas dasar ini, setiap penyelenggaraan *bahtsul masail* (pembahasan masalah hukum syara', diwajibkan menggunakan kita-kitab yang *mu'tamad* demi menjamin putusan masalah yang akan dihasilkan.

Skema 5 - Panutan Kelompok Santri NU



Pada konteks ini, akan didapati pola interaksi antara warga *nahdliyyin*, kyai, dan para mujtahid yang biasanya tergambar dalam kehidupan pesantren. Dari sini dapat dilihat bahwa pranata-pranata sosial yang dijalankan adalah bertolak dari formulasi tatanan dan hubungan antarperan dalam kehidupan pesantren, dan kyai menjadi atau dijadikan pusat bagi terbentuknya tatanan sosial dalam kehidupan sosial kelompok *nahdliyyin*. Dari interaksi ini tatanan mengenai cara memberi makna tentang hidup dan kehidupan, cara menjalankan hidup dan kehidupan, cara mengukur dan menilai apa yang telah dijalankan, dan hasil dari perjalanan dirumuskan dan diterapkan. Proses menuju kepada penerapan tatanan demikian, sosialisasinya dimulai dari moralitas yang dikembangkan di dunia pesantren (moralitas pesantren).

Moralitas pesantren ini mendasari bagaimana warga *nahdliyyin*, terutama para tokoh agama, menekankan makna hidup dan kehidupan dunia ini adalah penting, tetapi sebatas sebagai sarana untuk tujuan hidup yang sebenarnya, yaitu akhirat. Dengan kata lain, moralitas

pesantren membentuk perilaku; (1) turats menjadi *kitab suci* setelah al-Qur'an dan al-Sunnah. Dalam perspektif *nahdliyyin*, *kitab kuning* merupakan *masterpiece* para ulama sebagai hasil dari pengijtihadan terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah. Model sakralisasi kepada *kitab kuning* ini tidak jarang menimbulkan sikap fanatik, sehingga kelompok lain menyebut mereka sebagai *muqallid*, (2) pendapat para mujtahid yang mengakomodir *local wisdom* lebih bisa diterima khalayak, sehingga NU menjadi kelompok mayoritas yang terus menghegemoni dalam masyarakat. Identifikasi ini berdampak pada pengidentifikasian kepada kelompok lain –misalnya Muhammadiyah- sebagai kelompok eksklusif yang kurang mampu merepresentasikan kearifan lokal dalam pemikiran keagamaan.

Karakter NU yang permisif dan akomodatif dalam melihat *local wisdom*, dapat dinilai sebagai kesiapan warga *nahdliyyin* menerima kemajemukan. Ini berdampak pada cara menilai dan memposisikan kelompok lain, termasuk pemeluk agama Kristen dan Budha. Bagi warga *nahdliyyin*, pemeluk agama Kristen dan Budha semestinya punya hak juga untuk mengekspresikan ideologi dan keyakinannya. Kedua kelompok ini tidak diposisikan sebagai musuh ideologis, melainkan kelompok keagamaan lain yang mengambil keputusan untuk memeluk agama non-Islam. Fenomena ini berbeda dengan Muhammadiyah. Bagi warga *nahdliyyin*, “konflik ideologis” NU dengan Muhammadiyah justru lebih kentara dan terbuka. Sentimen keagamaan ini dipicu oleh

konfrontasi budaya antar-keduanya yang lebih didominasi oleh kultur persaingan perebutan konstituen.

a.2. Komunitas Kelompok Santri Muhammadiyah

Santri kelompok Muhammadiyah diidentifikasi sebagai orang-orang yang secara konsisten berpegangteguh pada syariat. Biasanya kelompok ini berasal dari kalangan berpendidikan, baik formal ataupun nonformal, yang memiliki profesi guru, pegawai, dan sebagainya.

Ideologi atau faham keagamaan yang disemangati oleh pemurnian ajaran agama Islam sesuai dengan al-Qur'an dan al-Sunnah, berpengaruh terhadap kecenderungan kelompok santri dalam menilai beberapa kearifan lokal (*local wisdom*), seperti *barzanjenan*, *selamatan*, *tahlilan*, dan sebagainya, sebagai kegiatan kreatif yang tidak memiliki landasan kuat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Sikap ini juga diartikan sebagai bentuk *nunut kyai* (taklid) yang mengarah kepada taklid buta.

Kelompok santri Muhammadiyah juga menilai berbagai aktifitas kelompok nasionalis yang mempertahankan tradisi, seperti *ruwatan*, dan sebagainya sebagai tindakan yang dilarang karena mengarah kepada kemusyrikan. Keyakinan akan dampak dari tidak adanya – misalnya- *sedekah bumi* dan *ruwatan* akan adanya keselamatan dan malapateka- diidentifikasi sebagai tindakan menduakan Tuhan. Ini pula yang menjadi dasar; mengapa kelompok santri Muhammadiyah memilih tidak mau memberikan iuran dan ikut-serta dalam acara *sedekah bumi* yang diadakan setiap tahun.

Terhadap pemeluk agama Kristen, toleransi kelompok santri Muhammadiyah tidak lagi “utuh” akibat *prejudice-prejudice* terhadap kegiatan-kegiatan mereka yang dinilai menyimpan agenda lain. Trauma masa lalu terkait perjumpaan Muhammadiyah dengan gerakan Kristenisasi, tampak masih menjadi trauma.⁴⁰ Selain itu, idealitas kelompok santri ini dapat dilihat dari kegigihannya dalam mengawal polemik pendirian gereja. Sikap berbeda ditunjukkan kelompok santri Muhammadiyah kepada pemeluk agama Budha, di mana tidak ada *prejudice* sebagaimana diarahkan kepada pemeluk Kristen.

“*Kulo niku cocok kaleh rencang Budha* (saya cocok dengan teman dari Budha). Mereka tenang-tenang saja dan tidak melakukan hal-hal yang mencurigakan yang berorientasi pada penyiaran agama Budha kepada penduduk yang lain.” (Hadi Marwanto, 7 Agustus 2014).

“*Kulo niku kuwatos menawi Kristen badhe dakwah ten mriki. Kulo gadah ponakan nganggur lan dipun paringi kegiatan kalayan tiyang Kristen arupi main musik lan dipun libatake setiap wonten tanggapan. Mboten lami, kiyambake mlebet Kristen. Ugi, wonten cerios, gedang sak tundun dipun tumbas 200 ewu. Niki kan mboten wajar. Nopo salah menawi kulo curiga.*” (Maryono, 3 Juli 2013)

⁴⁰ Shihab (1998: 43-45), mencatat bahwa Muhammadiyah menjadi salah satu organisasi yang bangkit akibat gencarnya politis etis yang dibawa oleh Belanda. Politik etis mencerminkan peralihan penting dalam strategi pemerintah kolonial ke arah Kristenisasi Indonesia. Terlebih, Gubernur Jenderal Idenburg secara terang-terangan mendukung penuh kegiatan misi kristenisasi di Indonesia. Baca juga: Syarifuddin Jurdi (hal. 258), bahwa sikap anti misi Kristen berkembang luas di kalangan Muhammadiyah antara tahun 1970-an, 1980-an, sampai awal 1990-an karena meningkatnya kegiatan misionaris. Kasus penghinaan Nabi Muhammad Saw oleh Arswendo Atmowiloto yang kemudian peringkatnya satu tingkat di atas Nabi Muhammad Saw –sebagaimana dilansir oleh Tabloid *Monitor* dalam artikel berjudul, “Ini Dia Tokoh yang Dikagumi Pembaca Kita”, mendapatkan reaksi keras dari kelompok Muhammadiyah yang hari itu bersamaan dengan pelaksanaan Muktamar ke-42 di Yogyakarta. Mereka berpandangan bahwa segala bentuk kristenisasi harus didudukkan sebagai masalah serius yang harus dilawan dengan “dakwah terpadu” dengan cara penyamaan persepsi dan penyusunan perencanaan kegiatan pengentasan dan penangkal bersama.

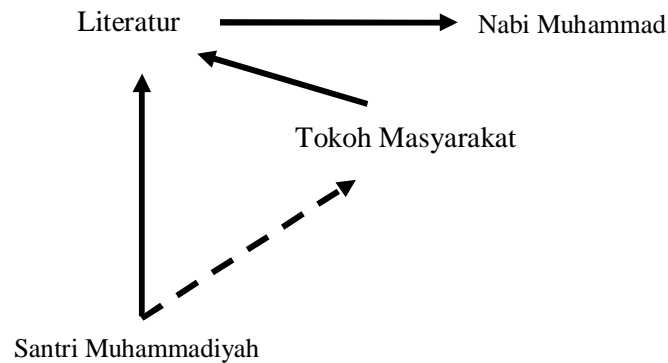
“Saya itu khawatir kalau Kristen mau berdakwah di sini. Saya punya keponakan yang menganggur dan diberi kegiatan oleh orang Kristen, yaitu main musik dan selalu dilibatkan setiap ada pertunjukan. Tidak lama kemudian, dia masuk Kristen. Juga ada cerita, pisang satu tundun dibeli dengan harga 200 ribu. Ini kan tidak wajar. Apa salah kalau saya curiga?” (Maryono, 3 Juli 2013)

“...Semua permusyawaratan tentang konflik gereja sudah disepakati dan melibatkan semua pihak. Apa yang dikatakan mereka di forum dengan di media dan masyarakat lain berbeda. Ini kan tidak konsisten dan menimbulkan kecurigaan.” (Hadi Marwanto, 10 April 2014)

Perbedaan penyikapan simpatisan Muhammadiyah terhadap pemeluk Kristen dan Budha di atas dipengaruhi oleh faktor (1) ideologi (2) manuver sosial (3) sikap traumatik. Ideologi Muhammadiyah berorientasi pada pemurnian ajaran Islam. Pemurnian dilakukan dengan (a) melandaskan kegiatan-kegiatan ibadah dan sosial keagamaan kepada ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah. Umat Islam tidak perlu berkreasi terhadap hal-hal yang tidak pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. Nilai-nilai dalam kedua kitab suci tersebut sudah komprehensif dan harus dijadikan pedoman primer (b) menahan laju gerakan-gerakan sosial yang tidak sesuai dengan pedoman kitab suci, tidak hanya kepada yang seagama (seperti NU), tetapi juga kepada lain agama (seperti Kristen dan Budha). Sikap ini adalah bentuk idealitas menjaga kemurnian Islam.⁴¹

⁴¹ Secara historis, Muhammadiyah telah menciptakan sejarah panjang perjumpaannya dengan Kristen. Dalam rentang itu, ada pro dan kontra. Shihab (1998: 160-161) menuliskan bahwa pendiri Muhammadiyah, Ahmad Dahlan terlibat dalam komunikasi secara intensif dengan beberapa tokoh Kristen, diantaranya adalah Domine Baker dan Zwemer, bahwa ia pribadi yang toleran dalam menghadapi kelompok Kristen. Qodir (2010: 19-21) menambahkan tentang hubungan baik yang dijalin oleh Ahmad Dahlan dengan Kristen, diantaranya intensitas Ahmad Dahlan dalam

Skema 6 – Panutan Kelompok Santri Muhammadiyah



b. Komunitas Kelompok Nasionalis

b.1. Komunitas Kelompok Nasionalis NU

Kelompok Nasionalis diidentifikasi memiliki ciri-ciri khusus menurut ukuran-ukuran sosial masyarakat yang bersangkutan. Kelompok nasionalis diidentifikasi mengaku beragama Islam, tetapi tidak mau menjalankan syariat –seperti shalat, puasa secara komprehensif. Ketidakfahaman mereka terhadap ilmu agama disebabkan karena tidak belajar agama dan kurangnya intensitas interaksi mereka dengan komunitas keagamaan. Namun mereka biasa mengadakan *selamatan* sehubungan dengan peristiwa daur-hidup

membahas masalah kebangsaan atau keindonesiaan dengan para pendeta; diterimanya bantuan material dari Kristen untuk pembangunan rumah sakit Muhammadiyah di Surabaya. Namun pada perkembangannya, sikap Muhammadiyah secara organisatoris berubah menjadi lebih radikal dibandingkan dengan masa Ahmad Dahlan, yaitu pada masa Fachrudin (1923-1929), Wakil Ketua Muhammadiyah pertama, yang memilih sikap tegas dan keras terhadap kelompok Kristen. Itu terlihat dalam artikel-artikel yang ditulisnya pada penerbitan Sri Diponegoro. Sikap ini sudah muncul sejak masa Ahmad Dahlan. Namun kewibawaan Ahmad Dahlan dapat mengendalikannya. Ketika ia memegang tampuk kepemimpinan, idealitas-idealitasnya seolah mendapat persemiaan. Fakta bahwa Muhammadiyah memperoleh dukungan besar dan mengalami pertumbuhan pesat selama masa Fachrudin, telah menyebabkan munculnya spekulasi bahwa kegigihan Fachrudin dalam menentang misi Kristen, menjadi penyebab utama, mengapa Muhammadiyah memiliki daya tarik yang kuat (Shihab, 1998: 162-163).

anggota keluarganya, dan juga menghadiri *selamatan* yang diselenggarakan oleh tetangganya. Selain ciri tersebut, mereka diidentifikasi sebagai kelompok yang memegang teguh *ngelmu jowo* yang biasa dijadikan sebagai ritual sakral sebelum mulai panen, mendirikan rumah, dan sebagainya.

Ciri-ciri umum yang digunakan oleh kelompok santri untuk mendefinisikan kelompok nasionalis dan orang kejawen sebagai tersebut di atas, dalam hal-hal tertentu dapat diterima, misalnya tidak shalat dan haji, namun labelisasi *abangan* tidak selalu bisa diterima karena menurut cita rasa mereka, di mana *abangan* diasosiasikan kepada tingkahlaku yang buruk, seperti perbuatan *molimo*. Begitu juga dengan terma *kejawen*. Bagi mereka terma ini identik dengan mereka yang hanya mengandalkan *ngelmu jowo* dan seolah-olah tidak mentaati syariat Islam. Karena itu mereka menyebut diri mereka sebagai kelompok nasionalis, yaitu kelompok yang tidak fanatik dalam beragama dan dapat berinteraksi dengan pemeluk agama apapun tanpa mempermasalahkan hal-hal dasar yang menjadi keyakinan individu.

Konsep tentang kelompok nasionalis di desa Dermolo, memiliki kesamaan dengan konsep *abangan* sebagaimana penelitian Geertz (2014: 3-29) di Mojokuto, bahwa kelompok masyarakat ini memiliki tradisi keagamaan yang unik, misalnya siklus *selamatan*, percaya akan kekuatan ghaib, penanggalan jawa, dan sebagainya. Tradisi ini adalah bagian dari cara mengekspresikan agamanya. Orang-orang yang

dianggap sebagai tokoh kejawen di desa Dermolo, bukanlah tokoh kejawen dalam pengertian sebagaimana tokoh aliran kebatinan, melainkan mereka yang sebenarnya beragama Islam, shalat, zakat, dan sebagainya, namun mereka mempraktikkan *ngelmu jowo* dan penanggalan *aboge*. Di desa Dermolo, secara umum mereka mengaku beragama Islam, hanya saja tidak dalam satu kategori dengan Islam santri, karena umumnya mereka tidak menjalankan shalat atau puasa secara ketat sebagaimana kelompok santri.

“...kulo sholat nggeh poso nggeh nderek ngaji. Tapi saben kulo badhe nyawah utawi pindah omah, nggeh ngagem itungan aboge. Nopo niku salah. Wong sedoyo nggeh nyuwun keberkahan lan keselamatan dateng Gusti.” (Yu Mi, 7 September 2013)

“...saya juga shalat, poso, dan ikut pengajian. Namun setiap mau ke sawah atau pindah rumah, saya menggunakan hitungan aboge. Apa itu salah? Semua juga memohon keberkahan dan keselamatan kepada Tuhan.” (Yu Mi, 7 September 2013)

Ciri kelompok nasionalis yang logis dan normatif, dari aspek ideologi memberikan dampak sosiologis yang unik. Mereka melihat kelompok lain, tidak sebagai kompetitor, melainkan sebagai kelompok yang perlu dihormati eksistensinya. Ideologi dalam perspektif mereka adalah *lurusing manah marang Gusti*. Tidak perlu ada pertentangan dan penentangan terhadap niat suci yang *ngumawulo* kepada Tuhan. Tipologi berfikir ini tidak lepas dari landasan ide-normatif, bahwa ketika semua agama mengajarkan kebaikan, maka tidak boleh ada yang

menghalangi. Sikap penghalangan ini –dalam penilaian- mereka merupakan sebetulnya penghalangan kepada jalan Tuhan.

“Gesang niki ngawulo dateng Gusti. Kulo Islam, kiyambake nyembah salib lan patung, nggeh kersane mlampah kiyambak-kiyambak.” (Sumitrah, 9 Agustus 2014)

“Hidup itu menghamba kepada Tuhan. Saya Islam, dia menyembah salib (Yesus) dan patung (Budha). Biarkan semuanya jalan sendiri-sendiri.” (Sumitrah, 9 Agustus 2014)

Pandangan ini merepresentasikan sebagian besar pandangan kelompok nasionalis. Pemeluk Kristen dan Budha –menurut penilaian kelompok nasionalis- diposisikan sebagai kelompok hamba Tuhan yang menjatuhkan pilihannya sesuai dengan panggilan nurani. Sikap ini juga dipengaruhi oleh faktor (1) kuatnya pengaruh kejawaan yang menganut prinsip *ngawulo dateng pengeran* (menghamba kepada Tuhan) (2) mengikuti figur sentral secara pasif (3) keterbatasan khazanah keagamaan (4) pragmatisme ekonomi.

Sebelum orang Islam terdikotomi dalam kelompok-kelompok keagamaan, doktrin teologi *ala* kejawaan telah lebih dulu dipeluk oleh masyarakat. Tanpa rujukan normatif yang beragam, sikap pragmatis-ideologis telah dipraktekkan melalui serangkaian kegiatan atau ritual yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Yang Mahakuasa. Doktrin ini lalu dijadikan sebagai dogma yang dipegangteguh sebagai pedoman hidup yang *ngumawulo* (menghamba). Ketika masyarakat agama terdikotomi menjadi kelompok-kelompok dan menempatkan

individu tertentu sebagai figur sentral, secara natural, kelompok nasionalis tergabung dengan tetap mempertahankan tradisi-tradisi lama. Dengan kata lain, mayoritas kelompok nasionalis ikut tergabung secara organisatoris ke dalam NU karena dinilai mengakomodasi *local wisdom* yang telah terwarisi secara turun-temurun. Itulah sebabnya kelompok ini tergabung di dalamnya namun pasif. Ini tergambar -misalnya- dalam ketidakterlibatan secara struktural. Karena pasif, kelompok ini hanya *ikut-ikutan* dan tidak menyemangati diri untuk menambah khazanah keagamaan mereka melalui ragam bacaan sebagaimana umumnya dilakukan kelompok santri. Pemilihan sikap ini oleh kelompok nasionalis disebabkan karena yang prioritas adalah ekonomi. Ini tergambar dalam ungkapan Siswanto dan Sumitrah berikut ini:

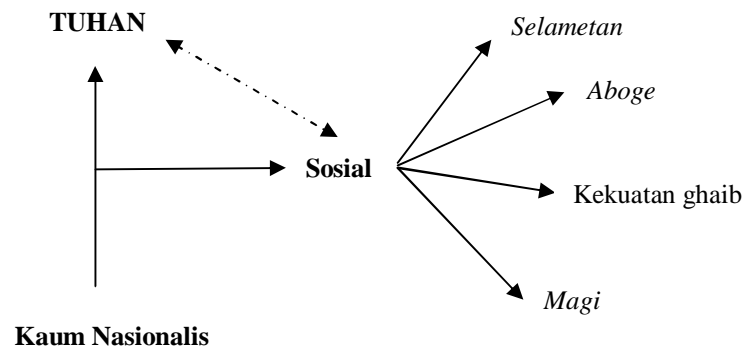
“Nopo sing dipados tiyang gesang nek mboten awak waras, pados rizki ingkang halal, eling kaleh Gusti.” (Siswanto, 9 Agustus 2014)

“Apa yang dicari orang hidup kalau bukan badan sehat, mencari rizki halal, dan ingat kepada Tuhan.” (Siswanto, 9 Agustus 2014)

“Sing penting sholat lan poso. Nyuwun kaleh Gusti diparingi gampil kerjo, awak waras, keluarga tentrem.” (Sumitrah, 9 Agustus 2014)

“Yang penting (menjalankan) shalat dan puasa. Memohon kepada Tuhan (agar) diberi kemudahan bekerja, badan sehat, dan keluarga (yang) tenteram.” (Sumitrah, 9 Agustus 2014)

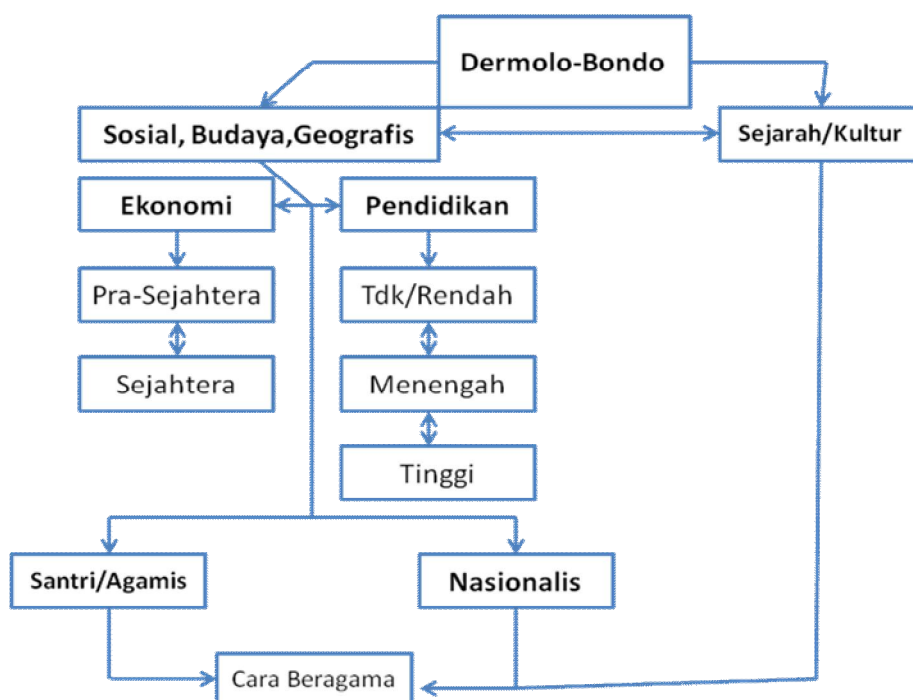
Skema 7 – Konsep Beragama Kaum Nasionalis



Dari uraian bagian per-bagian di atas, dapat disimpulkan bahwa konflik dan harmoni antarumat beragama merupakan bagian dari upaya menjaga agamanya (*hifzh al-dîn*). Menjaga di sini memiliki makna (1) menjaga keyakinannya agar tidak terkontaminasi oleh keyakinan lain; (2) mewaspada meluasnya ideologi lain. Makna pertama lahir dalam tataran idealisme bahwa setiap pemeluk agama “berkewajiban” menjaga keyakinan sebagai bentuk ketaatan kepada Tuhan. Sikap ini lalu melahirkan kritisisme terhadap fenomena yang terjadi, misalnya kecurigaan terhadap gerakan agama lain. Kecurigaan juga dipengaruhi oleh (1) kapasitas pengetahuan keagamaan; (2) traumatik terhadap fenomena tertentu. Kapasitas pengetahuan tidak selalu berkaitan dengan pendidikan formal, melainkan juga berkaitan dengan intensitas keterlibatan individu beragama dalam komunitas yang plural. Bagi mereka yang mengenyam pendidikan formal, tingkat akses terhadap literatur dan keragaman budaya, meniscayakan lahirnya sikap yang toleran. Namun pada sisi lain, hal tersebut juga berpotensi melahirkan standar-standar untuk melabeli “benar” dan “salah” sesuai dengan standar yang dimiliki. Hal ini sama halnya dengan intensitas keterlibatan individu dalam kehidupan

plural. Ketika seseorang bergumul dengan miliu yang beragam, secara alamiah akan melahirkan kepahaman atas perbedaan. Muncullah kesamaan paham (*mutual understanding*) atas perbedaan yang ada, sehingga kecurigaan demi kecurigaan dapat dieliminir. Kecurigaan juga terjadi ketika standar “benar” dan “salah” masuk ke ranah penilaian terhadap tindakan kelompok lain (*prejudice*). Jika ini terus dipelihara, tak ayal memunculkan ketakutan-ketakutan baru terhadap tindakan kelompok lain.

Skema 8 – Masyarakat Dermolo dan Bondo Mengkonstruksi Cara Beragama (*Tadayyun*)



B. Fikih Lintas Agama

1. Fikih Pernikahan (*Fiqh al-Munâkahât*)

Syatibi (1994: 324-325) mencatat, formalitas agama mengikat umat beragama untuk tunduk kepada hukum Allah, termasuk dalam hal pernikahan. Pernikahan menjadi salah satu dari lima aspek yang harus dijaga (*al-dlarûriyyât al-khamsah*), karena ia berhubungan dengan keberlangsungan keturunan. Ini menegaskan berbagai hubungan lawan jenis yang tidak didasari atas tali suci pernikahan, misalnya perzinahan.

Pertanyaannya, bagaimana jika pernikahan terjadi antara muslim dan non-muslim. Jika secara sosiologis, keturunan dari hasil pernikahan lintas agama dapat diakui sebagai hubungan yang sah, bagaimana masalah ini ditinjau dari perspektif fikih. Dalam salah satu firman-Nya disebutkan:

“Dan janganlah kamu menikahi perempuan-perempuan musyrik sebelum mereka beriman. Sesungguhnya perempuan budak mukmin lebih baik daripada perempuan musyrik walaupun ia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan perempuan-perempuan mukmin) sebelum mereka beriman.” (QS. al-Baqarah [2]: 221)

Berdasarkan ayat di atas, perkawinan antara laki-laki muslim dengan perempuan musyrik, atau sebaliknya, perkawinan muslimah dengan laki-laki musyrik adalah haram. Pertanyaannya, siapakah yang dimaksud dengan *musyrikat*? Terdapat perbedaan di antara para ulama tentang definisi terma tersebut.

- a. Bahwa *al-musyrikat* termasuk kata umum sehingga bisa dikhususkan.

Thabathaba'i berpendapat, pengharaman itu hanya terbatas pada orang-

orang *Watsani* (para penyembah berhala) dan tidak termasuk wilayah Ahli Kitab.

- b. Sebagian ulama berpendapat, alasan keharaman pernikahan seorang mukmin dengan seorang musyrik -sebagaimana disebutkan dalam surat al-Baqarah ayat 221, adalah karena mereka mengajak ke neraka (*yad'ûna ila al-nâr*).

Ghazali, (2009: 339) mencatat, keharaman di atas didasari pada dua alasan; (1) Kaum musyrik terus menerus melancarkan peperangan melawan kaum muslim sejak Rasulullah Saw hijrah ke Madinah. Pertanyaannya, mengapa harus ada pernikahan dengan orang yang tidak berlaku baik kepada muslim? Apa keuntungan menikah dengannya? Kesan ini diperkuat dengan fakta lain bahwa pernikahan dengan musyrik cenderung tidak bertahan lama. seperti pernikahan Ruqayyah atau Ummi Kulsum dengan Uthbah bin Abu Lahab; (2) Larangan ini bertujuan sebagai pembeda; mana kawan dan lawan. Penangkapan Abu al-Ash yang musyrik (suami Zainab binti Rasul) dalam perang Badar dan Uhud menimbulkan kegamangan dari pihak Nabi; apakah ia harus dibunuh atau dimintai uang tebusan. Sekiranya kasus seperti ini terjadi dalam jumlah banyak, betapa merepotkannya bagi umat Islam saat itu.

Ismail (1997: 83-84) memiliki pandangan berbeda bahwa keharaman pernikahan lintas agama didasari atas upaya untuk menjaga agama (*hifzh al-dîn*) dan menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*). Ketika seorang muslim menikah dengan orang kafir, akan muncul beberapa efek negatif; (1) ketidakpaduan dalam hal pedoman hukum; (2) anak mengalami kebimbangan dalam

menentukan agama; (3) terbukanya kesempatan untuk menjalankan hal-hal yang bertentangan dengan syara'. Ketiga alasan ini dapat berdampak pada terganggunya upaya melestarikan iman.

Umairah memberi catatan kritis bahwa keharaman tersebut diatribusikan kepada kelompok yang tidak memiliki kitab suci, seperti Majusi (penyembah api) dan Watsani (penyembah patung). Juga kepada kelompok Ahli Kitab yang dinilai dapat memberi dampak buruk kepada pasangan muslim, baik kualitas agama maupun kehidupan pribadinya. Maka, di dalam diskursus tentang pernikahan dengan kaum kafir, baik harbi maupun dzimmi, terdapat ruang yang dapat didiskusikan. Seorang muslim atau muslimah boleh menikah dengan kafir harbi ketika ia sedang hidup atau berdomisili di wilayah kafir harbi. Selain untuk keamanan diri, juga untuk dapat menjaga keutuhan imannya. Bagaimana dengan kafir dzimmi? Makruh hukumnya menikah dengan mereka karena dapat berdampak pada kualitas keimanan atau keagamaan muslim atau muslimah (1998: 251-253).

Dari uraian di atas, dapat dijelaskan beberapa catatan kritis berikut ini:

- a. Bahwa pelarangan menikah dengan kaum musyrik tak melulu bersifat teologis. Nuansa sosiologis atau politis justru sangat lekat. Ketika pelarangan ini didasari pada sikap musyrik yang sering menyerang, bagaimana jika penyerangan itu tak lagi terjadi? Jika alasan "menyerang" menjadi *causa* hukum, bagaimana jika saling menyerang itu terjadi pada mereka yang seagama? Ini juga bisa untuk menjelaskan terma "*yad'ûna ilâ al-nâr*", bahwa mereka dilarang dinikahi karena akan mengajak ke

neraka. Artinya, alasan tersebut tidaklah bersifat eksklusif hanya orang musyrik, melainkan pada dampak yang dihasilkan. Jika ini menjadi *causa* hukum, maka pelarangan ini tidak hanya berlaku pada kaum musyrik saja, melainkan juga berlaku pada mereka yang seagama, misalnya menikah dengan koruptor, peminum minuman keras, pengguna narkoba, dan sebagainya. Implikasinya adalah akan semakin banyak sesama orang Islam yang tidak bisa melakukan pernikahan karena ditakutkan akan ada upaya mengajak kepada kemaksiatan.

- b. Jika alasannya adalah sebagai pembeda, bukankah dengan ritual atau liturgi masing-masing agama, dapat memberikan perbedaan yang jelas. Terlebih pada konteks negara hukum seperti di Indonesia, perbedaan agama telah begitu jelas dituliskan pada kolom “agama”.

Di desa Bondo, bagi sebagian kelompok, pernikahan lintas agama bukanlah hal tabu. Dasar pernikahan adalah cinta kasih dan keinginan membangun rumah tangga. Karena bersifat sosiologis, semestinya itu tak terhalang oleh perbedaan agama. Ini dikiyaskan dengan kegiatan sosial lainnya.

“Kulo riyen Islam. Lha bapakke niki Kristen. Bakdo nikah, kulo nderek agama Kristen kangge njagi tentreming keluarga. Malahan kulo langkung rumiyen dibaptis daripada bapak. Kulo Islam nggeh kagem manembah pengeran. Semanten ugi bakdo pindah Kristen, nggeh intine sami manembah Gusti. Sing penting kagem kulo agami niku namung saronu ngibadah.” (Sarkonah, Bondo, 12 Agustus 2014)

“Dulu saya Islam. Bapak (suami) Kristen. Setelah menikah, saya ikut Kristen demi menjaga ketentraman keluarga. Saya malah lebih dulu dibaptis daripada Bapak. Saya Islam untuk menyembah Tuhan. Begitu juga ketika pindah Kristen; sama-sama menyembah Tuhan. Yang terpenting bagi saya adalah agama sebagai sarana” (Sarkonah, Bondo, 12 Agustus 2014)

Pandangan di atas menjadi keumuman. Perspektif tentang agama sebagai sarana penyembahan kepada Tuhan, diartikan secara universal, di mana universalitas agama tidak semestinya menjadi penghalang tergabungnya agama-agama dalam jalinan pernikahan. Niat suci untuk menjalani kehidupan baru, diartikan sebagai amanah dalam menapaki jalan kehidupan. Di sini jelas sekali tampak bahwa masyarakat mendudukan agama sebagai institusi suci dalam kehidupan sosial. Keyakinan bahwa semua agama mengajarkan kebaikan, merekonstruksi konsep pernikahan beda agama sebagai fenomena sosiologis dan tidak melulu harus didekati secara teologis. Artinya, pernikahan harus memberikan efek positif dalam kehidupan sosial, misalnya lahirnya keturunan yang baik, *keguyuban* di masyarakat, empati terhadap sesama, dan sebagainya. Apakah pernikahan akan diterima oleh Tuhan atau tidak, masyarakat berpandangan, itu hak prerogatif Tuhan dan manusia tak perlu berspekulasi.

Ketika pandangan ini menjadi keumuman, maka ekses sosial tak dirasakan oleh pelakunya sebagai persoalan serius. Mereka juga tidak mendapatkan intimidasi atau sanksi sosial secara nyata. Sebagai anggota masyarakat, mereka dapat tetap berinteraksi dengan yang lain.

“Pernikahan lintas agama menjadi hal yang wajar di sini (Bondo). Cara masyarakat memandang agama sebagai kebaikan menjadi penyebab terjadi pernikahan lintas agama. Bagi sebagian orang, pindah agama akibat pernikahan bukanlah hal yang harus ditakutkan. Bukankah agama harus mengejawantah dalam kehidupan sosial.” (Purwanto, Bondo, 12 Agustus 2014)

“Agami niku soal manteping manah. Kulo pindah soloarono langkung mantep ten Kristen.” (Sarkonah, Bondo, 14 Agustus 2014)

“Agama berhubungan dengan kemantapan hati. Saya pindah karena lebih mantap memeluk Kristen.” (Sarkonah, Bondo, 13 Agustus 2014)

Bagaimana dengan fenomena di desa Dermolo? Di sana, pernikahan lintas agama masih dianggap tabu. Walaupun ada, *social cost* yang ditanggung lebih besar jika dibandingkan dengan Bondo, misalnya menjadi obyek pergunjungan dan secara perlahan menjadi kaum marginal. Bagi kelompok tertentu, pernikahan lintas agama dianggap sebagai sikap menciderai agama. Selain itu, dalam setiap pernikahan beda agama, selalu ada salah satu pasangan yang berpindah kepada agama pasangannya. Jadi, selain pertimbangan teologis, dampak sosiologis menjadi alasan kuat; mengapa pernikahan lintas agama masih dianggap tabu? Dampak sosiologis tersebut secara nyata dijelaskan bahwa setiap umat beragama, pasti berkepentingan untuk melestarikan dan mempertahankan agamanya. Maka, ketika ada hal yang mengancam –misalnya berkurangnya jumlah pemeluk atau ketakutan terhadap kontaminasi doktrin agama, akan ada reaksi alamiah untuk membela agamanya.

Meskipun demikian, fakta empiris di kedua desa menunjukkan bahwa menikah dengan yang seagama dan sekeyakinan, adalah idealitas dalam pernikahan. Dengan cara ini, umat beragama tak lagi dihadapkan pada sebuah dilema tentang pilihan agama.

Secara sosiologis, O’dea (1985: 116) menilai fenomena pindah agama (konversi) akibat dari pernikahan, berhubungan erat dengan kebutuhan dan aspirasi yang dipengaruhi oleh keadaan sosial orang-orang yang terlibat di

dalamnya. Menukil dari Weber (1963: 86), ia mencatat ada 3 hal yang mempengaruhi terjadinya konversi; *pertama*, kecenderungan masyarakat pada doktrin keagamaan yang dipengaruhi kondisi status sosialnya. Ketika pernikahan beda agama terjadi, kedua pihak dalam posisi saling bertransformasi. Dalam dialektika ini, kemauan salah satu pihak untuk mengikuti yang lain menjadi keniscayaan. Jadi, pindah agama adalah efek dari sebuah dialektika; *kedua*, beberapa ide agama mencerminkan karakter kondisi manusia yang sangat universal dan karenanya mempunyai daya tarik yang mentransendensikan pembagian stratifikasi sosial. Pada proses transformasi dan dialektika, masing-masing pihak akan memahami persamaan dari perbedaan agama. Ketika ini berlangsung dalam jangka panjang, paham relativitas kebenaran agama akan mendominasi; *ketiga*, perubahan sosial, khususnya disorganisasi sosial, memotivasi pemeluknya untuk mencari nilai baru. Agama berkaitan dengan pengalaman. Ketika dalam proses tersebut manusia merasakan ketidakpuasan dengan agamanya, ia akan mencari nilai-nilai baru pada agama lain yang dianggap lebih logis dan humanis.

Di desa Bondo dan Dermolo, 'keberanian' untuk memilih pasangan beda agama dipengaruhi oleh pemaknaan terhadap agama. Sebagian memaknai agama sebagai entitas kebendaan (organisasi), sebagian yang lain memaknainya sebagai nilai-nilai yang menghantarkan penghambaan kepada Tuhan. Bagi kelompok pertama, pernikahan beda agama dianggap 'tabu'. Hal ini dipengaruhi oleh doktrin teks suci (*written text*) yang tidak memberikan ruang cukup bagi pernikahan lintas agama dan kemudian mengejawantah

dalam kehidupan. Pada situasi ini muncul ketakutan akan terjadinya kontaminasi ideologis. Dengan kata lain, pernikahan lintas agama dapat mengganggu keluhuran dan kesucian agama yang dipeluk. Kelompok ini –oleh sebagian anggota masyarakat- dinilai kuat memegang teguh agama yang dipeluknya. Keengganan untuk menikah dengan pasangan berbeda agama dimaknai sebagai upaya menjaga keluhuran agama (*hifzh al-dîn*).

Berbeda dengan kelompok kedua bahwa nilai-nilai agama bersifat universal dan melintasi ruang dan waktu. Maka pernikahan lintas agama sesungguhnya menjadi pernikahan dua nilai yang berbeda tapi mengarah ke titik yang sama, yaitu Tuhan. Persoalan, apakah terjadi konversi agama atau tidak, hal itu kembali kepada keyakinan masing-masing. Oleh sebagian anggota masyarakat, pernikahan lintas agama terjadi karena dua kemungkinan; *pertama*, pandangan inklusif yang merefleksikan keluasan khazanah keagamaan; *kedua*, lemahnya keimanan dan rendahnya loyalitas terhadap agama yang dipeluk. Namun demikian, keputusan untuk menikah atau tidak dengan mereka yang berbeda keyakinan sangat dipengaruhi oleh; bagaimana “menjaga agama” itu ditafsirkan.

2. Mengizinkan Non-Muslim Masuk Masjid (*Fiqh Dukhûlul Masjid Lighairil Muslimîn*)

Bagi pemeluk masing-masing agama, rumah ibadah sangatlah disucikan. Rumah ibadah merupakan tempat mengekspresikan ketaatan kepada ajaran Tuhan. Wajar jika rumah ibadah diposisikan sebagai tempat eksklusif yang hanya dapat diakses oleh mereka yang seagama atau sekeyakinan.

Untuk mengurai masalah hukum non-muslim masuk ke dalam masjid, perlu kiranya ada penelusuran sumber-sumber otentik, baik berupa al-Qur'an maupun al-Sunnah, serta narasi-narasi historis demi menguak bagaimana Islam memperlakukan non-muslim dalam hal boleh dan tidaknya masuk masjid.

Secara umum, Allah menyerukan kepada semua hamba-Nya agar menjaga rumah-rumah ibadah karena ia menjadi tempat di mana nama-nama Tuhan sering disebut dan diagungkan. Ini sebagaimana dalam firman Allah berikut ini:

“Sekiranya Allah tidak menangkis (keganasan) sebagian manusia oleh sebagian yang lain, niscaya sudah hancurlah biara-biara, gereja-gereja, sinagoge-sinagoge, dan masjid-masjid yang di dalamnya nama Allah banyak disebut.” (QS.al-Hajj [22]: 40)

Ayat ini menjadi pegangan awal bagi umat Islam dalam hal etika berperang. Biasanya para pasukan perang, memberikan instruksi kepada pasukannya agar menghormati rumah ibadah, para rahib, dan pengikutnya. Rasulullah Saw mengecam mereka yang menyebarkan Islam dengan cara yang intimidatif. Ia memerintahkan agar agama disebarluaskan dengan cara damai dan tanpa paksaan sedikitpun. Fakta menunjukkan, kaum musyrik bersikeras menolak ajaran Islam. Allah lalu memerintahkan kepada Rasulullah Saw:

“Sesungguhnya baik kami atau kamu berada di jalan yang benar atau dalam kesesatan. Katakanlah wahai Muhammad, kamu tidak akan dimintai pertanggungjawaban atas pelanggaran yang kami lakukan, dan kami juga tidak menanggung apa yang kalian perbuat. Katakanlah, Tuhankami akan mengumpulkan kita dan akan memutuskan perkara di antara kita dengan kebenaran dan keadilan. Dan Dia adalah Yang Maha Memutuskan dan Maha Mengetahui.” (QS. Saba [34]: 24-26)

Ayat di atas menunjukkan betapa Islam sangat toleran terhadap eksistensi kelompok non-muslim. Namun sikap toleran ini direspon sebaliknya. Kaum musyrik melancarkan ancaman, siksaan, bahkan pembunuhan kepada para pengikut Rasulullah Saw. Mereka dipaksa meninggalkan harta benda, sanak keluarga, dan bahkan meninggalkan Ka'bah. Dalam kondisi inilah kaum muslim diizinkan berperang membela diri dari tindakan agresif kelompok lain:

“Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu, yaitu orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka sendiri, tanpa alasan yang benar kecuali karena mereka berkata: Tuhan kami hanyalah Allah.” (QS. Al-hajj [22]: 39-40)

Inilah ayat pertama tentang perang. Seiring dengan semakin gencarnya tekanan kepada Rasulullah Saw dan pengikutnya, Allah memerintahkannya untuk hijrah ke Madinah. Meskipun demikian, kaum kafir terus mencari cara untuk terus mengintimidasi. Akhirnya, beragam perang seperti perang Badar, perang Uhud, perang Khandak, dan sebagainya menjadi tak terelakkan. Untuk mengobati kerinduan pada Ka'bah, Rasulullah Saw beserta sahabat mengunjungi Makkah. Di tengah perjalanan dirintangi kaum kafir Quraisy. Untuk menghindari pertumpahan darah, kedua pihak berunding dan menghasilkan “Perjanjian Hudaibiyah”. Salah satu isinya, melakukan gencatan senjata dan mempersilahkan rombongan untuk kembali ke Madinah. Tahun depan Rasulullah Saw dan sahabatnya diperkenankan masuk Makkah. Tak lama berselang, kaum kafir berkhianat. Bekerjasama dengan Yahudi di Madinah, mereka tetap melancarkan peperangan dengan kaum muslim (Sirry, 2005: 113-115).

Tiga tahun setelah itu (9 H) Rasulullah Saw menginisiasi untuk kembali membuka kota Makkah (*fath makkah*). Tujuannya, membebaskan masyarakat Makkah dari kekejaman kaum kafir. Rasulullah Saw menegaskan, gerakan ini bukan untuk membalas dendam kekejaman yang pernah diperbuat oleh mereka, melainkan untuk membawa kedamaian. Setelah masuk ke area Ka'bah, ia membersihkan lukisan dan gambar-gambar yang menempel di Ka'bah serta membuang patung-patung yang berada di sekelilingnya.

Pada tahun inilah Allah melarang kaum kafir masuk ke dalam masjidil haram, dalam firman-Nya:

“Sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis (kotor), sebab itu, sesudah tahun ini (9 H), janganlah mereka memasuki masjidil haram.” (QS. Attaubah [9]: 28)

Ayat di atas berisi larangan kaum kafir memasuki masjidil haram. Penyebaran mereka sebagai (kelompok) kotor karena mempercayai cerita palsu, dongeng, menyekutukan Allah, patung-patung, dan sebagainya (Shihab, 2000: 540)..

Cerita lain yang menyebutkan larangan masuk masjid adalah cerita kisah Umar bin Khatab. Ketika Baitul Maqdis jatuh ke tangan umat Islam, ia mendatangi Yerusalem untuk menerima kota Baitul Maqdis secara resmi dari Patriark. Ketika ia memasuki gereja Qiyamah, waktu shalat datang. Patriark berkata, *“shalatlah di dalam (gereja).”* Umar bin Khatab menolak tawaran tersebut sembari berkata; *“Kita ini dalam suasana perang. Kalau saya shalat di gereja, anda akan kehilangan gereja karena pasukan muslim akan mengira bahwa gereja ini telah menjadi masjid. Karena itu saya tidak mau.”*

Kisah ini dengan tegas memberikan pesan bahwa penolakan Umar sesungguhnya bukan karena landasan teologis, tapi secara etis dan politis Umar bin Khatab ingin menjaga keamanan gereja.

Dalam diskursus fikih lintas agama, kajian tentang hukum seorang non-muslim masuk masjid masih menjadi perdebatan. Bertolak dari QS. Al-Taubah [9]: 28, Imam Syafi'i berpendapat, ayat tersebut hanya melarang kaum musyrik memasuki masjidil haram, bukan semua masjid, dan atas dasar itu, tidak ada halangan bagi orang Yahudi dan Nasrani untuk masuk masjid. Berbeda dengan Imam Malik. Menurutnya, meskipun larangan dimaksud adalah masuk masjidil haram, namun hal itu dapat dianalogikan kepada masjid-masjid lainnya (Umairah, 1998: 43).

Di desa Dermolo, fenomena non-muslim dilarang masuk masjid, masih dipegang erat. Bagi kelompok santri, beberapa ayat dan kisah tentang larangan tersebut masih dijadikan sebagai landasan kuat. Namun bagi kelompok lain, larangan tidak didasarkan pada ayat-ayat teologis, melainkan dari sisi etika beragama.

“Rumah ibadah itu kan rumah suci bagi pemeluknya. Sebaiknya masing-masing pemeluk agama bisa saling menghormati.” (Maksum, Dermolo, 21 Agustus 2014).

Hal ini pula yang terjadi di desa Bondo:

“Segenap pengurus NU sudah bersepakat agar toleransi tidak diwujudkan dengan saling masuk ke rumah ibadah. Banyak cara untuk menunjukkan (toleransi) itu.” (Anwar, Bondo, 24 Agustus 2014)

“Jika masuk itu untuk urusan kemaslahatan umat, kan tidak masalah. Saya sebagai Kepala Desa sering mendapatkan undangan untuk

menyampaikan sambutan pada PHBA (Peringatan Hari Besar Agama).” (Purwanto, Bondo, 24 Agustus 2014)

Dari uraian di atas, ditarik sebuah kesimpulan bahwa terdapat perbedaan persepsi dalam hal masuk masjid bagi non-muslim. Jika menelaah beberapa ayat dan kisah yang sudah dipaparkan sebelumnya, larangan tersebut sesungguhnya tidak bersifat teologis, melainkan bernuansa politik-etik (sosiologis).

Namun demikian, ulama fikih memiliki perspektif lain. Imam Syafi’i berpendapat, larangan tersebut hanya berlaku di Masjidil Haram, bukan masjid lainnya. Namun Imam Malik mengkiyaskan Masjidil Haram kepada yang lain, sehingga larangan ini berlaku untuk semua masjid. Artinya, non-muslim dengan alasan apapun dilarang masuk masjid.

Jika berpedoman pada *asbâbun nuzûl* dan konteks kisah Umar bin Khatab di atas, maka larangan tersebut bersifat politik-etis, bukan teologis. Ini pula yang direkonstruksi oleh masyarakat di Desa Dermolo dan Bondo. Kalangan santri, baik di desa Bondo maupun Dermolo, larangan masuk masjid bagi non-muslim atau secara umum larangan masuk rumah ibadah pemeluk agama lain, tidak semata-mata didasarkan pada pijakan teologis, baik berupa ayat, hadits, ataupun kisah-kisah para sahabat, melainkan lebih pada pertimbangan etika beragama. Muncul kekhawatiran dari kelompok santri bahwa jika hal ini diperbolehkan, akan berdampak pada kekurangsakralan rumah ibadah karena diakses oleh pemeluk lain. Selain itu, keterbatasan pengetahuan kaitannya batas toleransi, ditakutkan akan berdampak pada akidah umat.

Hal ini berbeda dengan pandangan kelompok muslim nasionalis. Ketidakbolehan semata-mata didasari atas pertimbangan pragmatis bahwa masing-masing memiliki area privat dalam beragama, bukan karena landasan teologis ataupun politik-etis.

Terdapat persamaan antara desa Bondo dan Dermolo. Di kedua desa ini, terdapat kesepakatan tidak tertulis bahwa:

1. Baik muslim ataupun non-muslim, boleh mendatangi kegiatan-kegiatan sosial keagamaan yang tidak diselenggarakan di rumah ibadah masing-masing,
2. Dalam doktrin Kristen dan Budha, tidak ada larangan bagi pemeluk selain kedua agama tersebut untuk memasuki gereja ataupun vihara. Namun oleh tokoh masyarakat setempat, hal itu dihindari demi mencegah hal-hal yang tidak diinginkan.
3. Larangan non-muslim masuk ke dalam masjid atau mushola didasarkan pada pertimbangan sosiologis, di mana hal tersebut dapat melahirkan perspesi negatif bagi sebagian kalangan. Kebolehan untuk saling mendatangi acara sosial keagamaan di luar rumah ibadah, dinilai menjadi jalan keluar permasalahan ini.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa dalam konteks fikih lintas agama tentang hukum non-muslim memasuki masjid atau musholla, masyarakat di desa Dermolo dan Bondo menempatkan rumah ibadah sebagai area privat dan eksklusif yang harus dihormati. Caranya, tidak memberikan akses kepada pemeluk agama lain untuk memasukinya.

3. Fikih Konsumsi (*Fiqh al-Ath'imah*)

Salah satu pembeda antara satu agama dengan lainnya –bahkan antar komunitas- adalah jenis makanan yang boleh dikonsumsi. Dalam tradisi Islam, terdapat serangkaian ketentuan tentang makanan yang halal dan haram dimakan, misalnya daging kambing yang disembelih secara syara'⁴² halal di makan dan daging babi tidak boleh dimakan. Namun berbeda dengan dalam ajaran agama Kristen yang memperbolehkan makan anjing dan babi. Umairah (1998: 32) menyebutkan bahwa Jumhur ulama membolehkan pemberian yang tidak berupa makanan, misalnya baju, ulama sepakat hal itu diperbolehkan. Ini berlandaskan pada riwayat dari Abu Humaid bahwa Rasulullah Saw pernah menerima hadiah dari raja Aila berupa *bighol* putih dan *burdah* [pakaian selimut untuk melindungi tubuh dari udara dingin] (HR. Bukhari).

Diriwayatkan dari Katsir bin Abbas bin Abdul Muthalib, dia berkata, “Abbas berkata, aku ikut perang Hunain bersama Rasulullah Saw. Aku, Abu Sufyan bin al-Harits bin Abdul Muthalib berada di samping Rasulullah Saw dan melihatnya menunggang kuda pemberian Farwah bin Nufasah.” (HR. Muslim).

Mengenai firman Allah swt, “Sesungguhnya kaum Musyrik itu najis bagi kalian.” (QS. At-Taubah: 28), Yusuf Qardhawi (1997: 31) menjelaskan bahwa najis di sini bukanlah *najis hissy*, melainkan *najis hukmy*, yaitu akidah yang

⁴² Disebutkan oleh Ismail (1997: 334) bahwa dalam hal penyembelihan, syara' mensyaratkan bahwa binatang yang disembelih adalah menyebut nama Allah, binatang yang halal, dan harus terputus tenggorokan, kerongkongan, dan dua urat lehernya. Ini adalah cara terbaik. Jika yang terputus hanya tenggorokan, kerongkongan, dan salah satu urat leher, maka tetap dihukumi halal. Jika yang terputus hanya tenggorokan dan kerongkongan, tetap saja dihalalkan. Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah Saw: “selama mengalirkan darah dan telah disebut nama Allah, maka makanlah, asal (dalam menyembelih) tidak menggunakan gigi dan kuku” (HR. Bukhari dan Muslim).

dianutnya. Jadi kenajisan ini tidak diatribusikan pada keumuman makanan dari non-muslim.

Bagaimana jika pemberian itu berupa daging sembelihan? Umairah (1998: 33), Jumhur Ulama membolehkan jika itu datang dari Ahli Kitab. Selainnya, dilarang karena dikhawatirkan daging tersebut tidak disembelih sesuai aturan syara'. Allah Swt berfirman:

“Dan makanan Ahli Kitab adalah halal bagi kalian dan makanan kalian juga halal bagi mereka.” (QS. Al-Mâ'idah [141]: 5).

Ali al-Sais (1998: 170) menafsiri bahwa menerima pemberian berupa makanan dari Ahli Kitab adalah diperbolehkan sebagaimana kebolehan laki-laki Ahli Kitab menikahi muslimah. Ia menegaskan, hal itu tidak berlaku bagi non-muslim selain Ahli Kitab, termasuk kaum Majusi.

“Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak pula mengusirmu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.” (QS. Al-Mumtahanah [60]: 8).

Di Bondo dan Dermolo terdapat fenomena di mana masyarakat beragama menjunjung tinggi aturan kehalalan makanan bagi muslim. Di kedua desa ini terdapat regulasi bahwa binatang sembelihan, seperti ayam, sapi, dan kambing yang akan dikonsumsi oleh publik harus disembelih oleh pak *Modin* yang notabene muslim yang ditunjuk oleh aparat desa. Alasan sosiologisnya bahwa mayoritas penduduk adalah muslim. Sementara alasan teologisnya adalah keharusan seorang muslim memakan daging yang halal, baik jenisnya maupun cara penyembelihannya.

Maka dalam acara-acara masif, seperti *panglipuran*, pemeluk Kristen akan meminta pak Modin untuk menyembelih binatang yang dagingnya akan disuguhkan kepada khalayak. Tidak hanya itu. Pada proses memasak, mereka juga melibatkan tetangga-tetangga yang notabene muslim agar kehalalan daging tersebut terjamin. Jika tuan rumah non-muslim mengonsumsi binatang yang diharamkan menurut aturan syara', misalnya daging anjing atau babi, maka *wadah-wadah* yang ada dicuci terlebih dahulu dan disterilkan. Setelah kering baru kemudian digunakan untuk memasak.

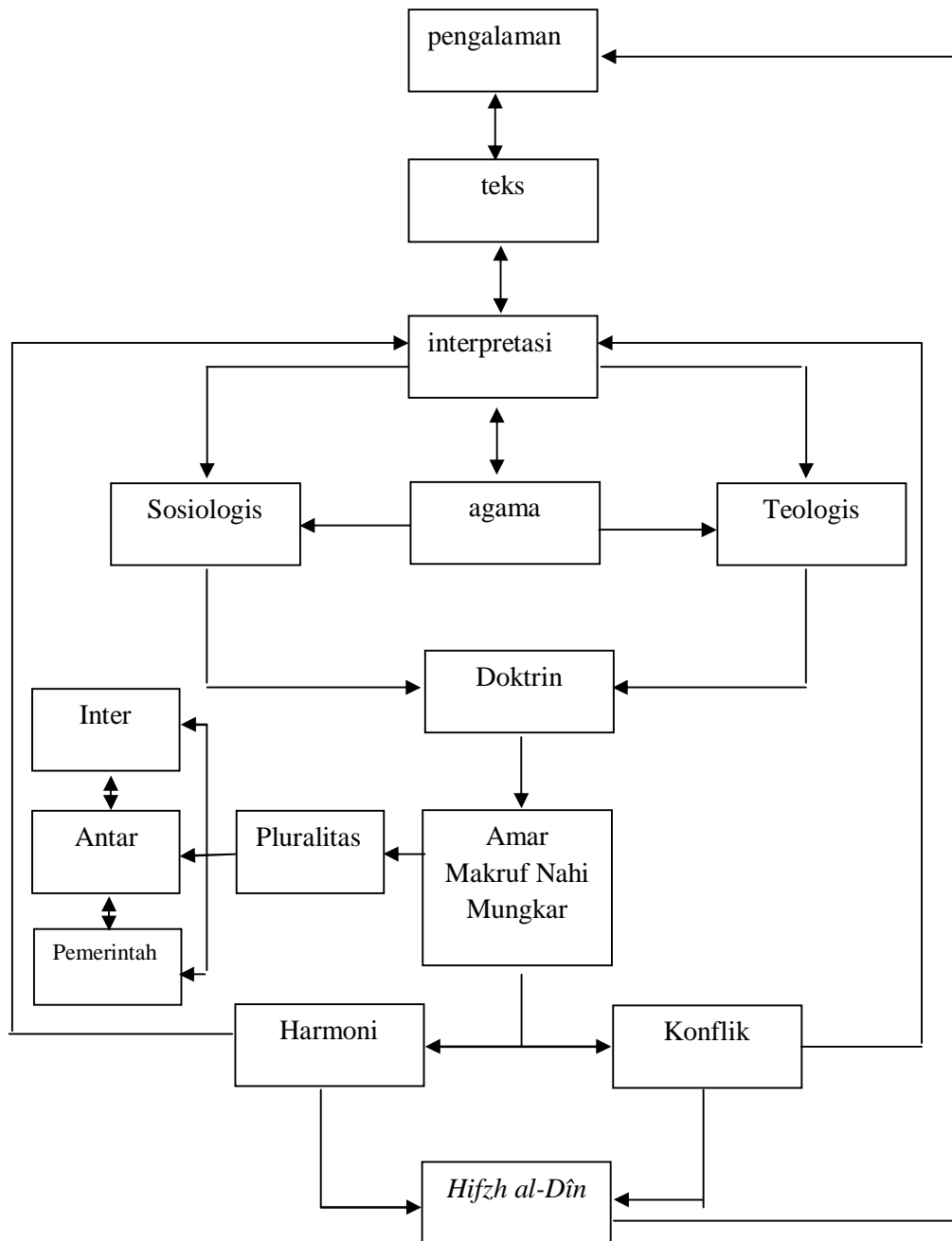
“Kami tahu bahwa dalam tradisi Islam, makanan yang dimakan harus halal. Maka kami akan libatkan pak modin dan ibu-ibu muslim untuk ikut terlibat.” (Theo, Dermolo, 4 Juli 2014).

Uraian tentang fikih *munakahat*, *dukhul al-masjid li ghoir al-muslimin*, dan *fikih ath'imah* menegaskan bahwa masyarakat di desa Dermolo dan Bondo telah mengkonstruksi hukum fikih berdasarkan kesepakatan sosial.

Secara umum, dinamika masyarakat di desa Dermolo dan Bondo dalam merekonstruksi makna agama (*dîn*) dan menjaga agama (*hifzh al-dîn*) dapat digambarkan melalui skema berikut ini:

Skema 7 – Dinamika Masyarakat Desa Dermolo dan Bondo

Merekonstruksi Agama (*Dîn*) dan Menjaga Agama (*Hifzh al-Dîn*)



BAB V

KONFLIK DAN HARMONI;

KONTESTASI SIMBOL KEAGAMAAN DAN IKHTIAR

MENGKONSTRUKSI MAKNA *DÎN* DAN *HIFZH AL-DÎN*

A. Agama; Pelembagaan Pengalaman Spiritual

Pada masyarakat di desa Dermolo dan Bondo, agama ditransformasikan secara askriptif, bahwa kepemelukan agama, merupakan warisan dari orang dekatnya, seperti orangtua, saudara, sanak kerabat, dan sebagainya. Namun demikian, jenis agama dan corak ideologinya, dipengaruhi oleh dua hal; teks sosial (*social text*) dan teks doktrinal (*written text*). Yang pertama, dipengaruhi oleh nilai-nilai yang diwariskan para leluhur (*danyang*), di mana warisan ini merupakan awal transformasi nilai-nilai keagamaan di kedua desa ini. Mbah Tambar dan mbah Giah, mewariskan keluhuran hidup bersama, saling membantu, dan tidak egois. Meskipun atas perintah Bupati, keuletan mbah Tambar *babat alas*, menyiratkan pesan bahwa ia *babat alas* agar wilayah tersebut dapat didiami dan dimanfaatkan oleh generasinya, serta sekaligus mengurangi potensi tindak kriminal. Hal yang sama dilakukan mbah Giah, yaitu dengan membuat *mbelik* yang dipenuhi ikan wader. Baginya, *mbelik* ini kelak bisa dimanfaatkan oleh generasi setelahnya. Di desa Bondo, Lahut Gunowongso juga melakukan hal mulia sebagaimana dilakukan oleh mbah Tambar.

Keluhuran perilaku para *babat alas* ini lalu diwarisi secara turun-temurun, tidak hanya dalam kehidupan keseharian, namun juga dalam seremonial

selamatan dan persembahan kepada *danyang*, yang dinamakan dengan *kabumi*. Dalam *kabumi*, masyarakat akan melakukan serangkaian seremonial sebagaimana yang dilakukan mereka, misalnya (di Dermolo), *kabumi* diawali dengan nanggap *tayub*, *mangan ingkung* (makan ayam), dan *nyekel wader* (menangkap Ikan Wader). Akumulasi dari pemaknaan ini lalu dijadikan sebagai pedoman perilaku. Inilah teks sosial yang kemudian dipedomani oleh kelompok nasionalis yang memegang-teguh sikap gotong royong, senang membantu, tidak menyakiti oranglain, dan sebagainya. Nilai ini lalu dijadikan ukuran; bagaimana agama dimaknai.

Berbeda dengan teks doktrinal, di mana teks tersebut dikaji dari kitab suci dan buku-buku lain yang berisikan pedoman normatif keagamaan. Bagi pemeluk Islam, al-Qur'an dan al-Sunnah adalah pedoman primer. Karena kemampuan yang terbatas, membaca keduanya saja tak cukup. Kitab-kitab lain, seperti Tafsir, Hadits, Fikih, dan sebagainya juga harus dibaca. Perbedaan referensial ini lalu melahirkan perbedaan faham, cara pandang, dan ideologi. Maka pada masyarakat di kedua desa tersebut, terjadi pilahan secara organisatoris, yaitu Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. NU menganut azas moderatisme dan permisif terhadap kearifan lokal (*local wisdom*). Sementara Muhammadiyah, memiliki idealisme pemurnian ajaran Islam. Maka, kearifan lokal dinilai sebagai hal yang dapat membahayakan akidah Islam. Pada situasi inilah keduanya terjalin dalam relasi konfliktual, baik laten maupun manifes.

Uraian tersebut berbeda dengan pemeluk Kristen dan Budha (khusus di desa Dermolo). Baik di desa Dermolo maupun Bondo, Kristen datang melalui Misi

Injili yang dibawa oleh misionaris, sehingga doktrin yang dipedomani bersumber hanya dari ayat-ayat Injil. Fakta ini tak bermaksud menegasikan keluhuran nilai sebagaimana yang dibawa oleh Ibrahim Tunggul Wulung, sebagai representasi pembawa Injil di desa Bondo. Begitu juga dengan agama Budha di desa Dermolo yang secara eksklusif dipeluk oleh generasi pak Saimin. Jadi, agama Kristen dan Budha menjadikan teks doktrinal sebagai pedoman beragama. Namun bagi kelompok nasionalis, teks sosial sebagaimana telah dijelaskan pada paragraf terdahulu, biasanya lebih dominan.

Penjelasan ini menunjukkan bahwa memeluk agama –apapun ideologinya, adalah hal penting dalam hidup. O’Dea (1985: 25-26) mencatat, agama menjadi penting bagi manusia karena berhubungan dengan unsur-unsur pengalaman manusia yang diperoleh dari ketidakpastian, ketidakberdayaan, dan kelangkaan yang kesemuanya merupakan karakteristik fundamental kondisi manusia. Pada sisi ini, agama menyediakan dua fungsi; (1) sudut-pandang manusia tentang dunia luar yang tak terjangkau oleh nalar logis manusia (*beyond*), (2) sarana ritual yang memungkinkan terjalinnya hubungan manusia dengan dunia luar tersebut agar mendapatkan keselamatan.⁴³

⁴³ Dua fungsi tersebut lalu diperinci ke dalam enam poin fungsi teknis; (1) agama mendasarkan perhatiannya pada sesuatu yang di luar jangkauan nalar-logis manusia. Di sini agama menyediakan sarana emosional yang penting dalam mencapai relasi positif dengan dunia luar tersebut; (2) agama menawarkan hubungan transendental melalui pemujaan atau upacara adat. Sarana inilah yang memberikan rasa aman; (3) agama mensucikan norma-norma dan nilai masyarakat yang telah terbentuk, mempertahankan dominasi tujuan kelompok di atas keinginan individu dan disiplin kelompok di atas dorongan individu; (4) agama memberikan standar nilai yang menghasilkan terlembagakannya norma-norma –yang oleh O’Dea-disebut sebagai Fungsi Risalat atau Nubuat; (5) agama melakukan fungsi-fungsi identitas yang penting, yang dengan fungsi ini manusia lalu mengembangkan aspek penting pemahaman diri dan batasan diri, (6) agama memiliki andil dalam membentuk kedewasaan individu, di mana melalui proses menghadapi kenyataan hidup, individu menjadi berfikir lebih logis, dan sistematis sesuai dengan norma-norma agama yang dipegang teguh (O’Dea, 1985: 27)

Pada perkembangannya, agama terintegrasi dalam kehidupan sosial. Di sinilah agama memiliki dua wajah, yaitu sakral (*sacred*) dan profan (*profane*). Sakral berhubungan dengan keyakinan transendental dan kekuatan supernatural. Adapun profan berkaitan dengan pengejawantahan secara fisik, misalnya penyembahan patung, kayu, batu, dan sebagainya (Durkheim, 1993: 35-40).

Kepemelukan agama di kedua desa tersebut umumnya bersifat askriptif, di mana ia terwarisi secara turun-temurun (*ultimate value*). Pada konteks di desa Dermolo dan Bondo, masyarakat menjatuhkan pilihan pada agama tertentu semata-mata didasarkan pada agama orangtuanya. Ketika orangtua beragama Islam, maka anak beragama Islam. Begitu juga dengan agama lain. Hal ini tak bisa dilepaskan dari ikatan emosi-genetikal dan emosi-keagamaan. Yang pertama berhubungan dengan ikatan biologis, adapun yang kedua bertalian dengan kesamaan keyakinan. Di sinilah ikatan primordial keagamaan mendapatkan persemaian dan akan berhadapan dengan berbagai dilema yang berpeluang membelokkan makna agama yang sesungguhnya (*deflecting*).

O'dea (1985: 173-175) mencatat, primordialisme keagamaan berhadapan dengan berbagai dilema; *pertama*, motivasi campuran. Masyarakat akan terikat secara primordial dengan pola sebagai pemimpin dan pengikut, serta melahirkan motivasi-motivasi profan seperti *prestise*, kesempatan, kompensasi, dan sebagainya. Pada konteks Islam, keadaan ini dapat menghasilkan kelas dalam masyarakat, seperti kyai kultural dan kyai struktural. Kyai kultural disematkan kepada mereka yang memiliki kedalaman ilmu agama meskipun tidak menempati

posisi secara struktural. Adapun kyai struktural diatribusikan pada mereka yang ditokohkan dalam lembaga keagamaan tertentu, misalnya NU dan Muhammadiyah. Di sinilah para pemeluk agama terbingkai dalam stratifikasi sosial.

Kedua, dilema simbolik. Dengan ikatan emosional yang terpolakan dalam hubungan antara pemimpin dan pengikut, muncullah kepentingan untuk mensosialisasikan simbol keagamaan. Masyarakat NU -misalnya- memiliki cara beragama yang tercirikan secara fisik, misalnya adzan dua kali dalam jum'atan dan *wiridan* kolektif setiap usai shalat wajib. Ini menjadi pembeda dengan kelompok Muhammadiyah yang melakukan adzan cukup sekali dan melakukan *wiridan* secara individual. Pada situasi ini, alienasi makna simbol menjadi keniscayaan, bahwa masyarakat NU dan Muhammadiyah saling menghegemoni ideologi masing-masing. Dalam kehidupan sosial, simbol di atas dijadikan untuk menandai; ia *wong* NU atau *wong* Muhammadiyah. Dilema simbol ini dapat mendorong terjadinya persaingan antarkelompok.

Ketiga, dilema tertib administrasi. Dampak administratif pelembagaan agama adalah ketaatan terhadap tata-aturan birokrasi, bahwa masyarakat NU di desa Dermolo dan Bondo dicatat sebagai *nahdliyyin* ranting NU yang ditunjukkan dengan kepemilikan KARTANU (Kartu Tanda Anggota NU). Begitu juga dengan Muhammadiyah. Pencatatan ini berimplikasi pada 'keabsahan' individu tertentu untuk dilibatkan dalam kegiatan keagamaan. Misalnya, hanya warga NU yang boleh mengikuti *istighotsahan* rutin setiap malam Jum'at, dan seterusnya.

Keempat, dilema pembatasan. Ikatan primordial meniscayakan terbatasnya ekspresi keagamaan suatu masyarakat. Warga NU akan bergabung dengan sesama NU untuk membaca *manakiban*. Ia tak akan melibatkan orang di luar warga *nahdliyyin*.

Kelima, dilema kekuasaan. Keempat dilema di atas membuka ruang terjadinya persaingan antarkelompok. Pada situasi ini, masing-masing kelompok berusaha untuk menambah pengikut, atau minimal mempertahankan yang sudah ada dan melakukan antisipasi agar tak terjadi migrasi ideologis, misalnya dari Muhammadiyah ke NU. Kekuasaan akan dijadikan sebagai alat untuk mensukseskan agenda tersebut.

B. Kontestasi Agama: Kontestasi Tafsir *Gesture*

Agama berkaitan dengan keyakinan yang tak selalu bisa dijelaskan secara verbal. Masing-masing pemeluk mengekspresikan sikap keagamaannya sesuai dengan keyakinannya. Maka, wajar jika kemudian mereka saling ‘mencurigai’. Konflik menahun soal pendirian gereja di desa Dermolo karena dua pihak dari Islam dan Kristen dalam posisi yang saling curiga. Pihak Kristen beranggapan, mendirikan gereja adalah hak umat beragama dan hak warga Indonesia. IMB yang sudah dikantongi dijadikan bukti bahwa bangunan ini tidak inkonstitusional. Namun tidak demikian dengan pihak Islam. FSMD menolak pembangunan tersebut karena tidak memenuhi aturan sebagaimana tertuang dalam PBM tahun 2006. Ketika pihak Kristen tetap melakukan perlawanan, hal itu justru menimbulkan konflik baru, yaitu kecurigaan akan kristenisasi. Fakta ini menunjukkan bahwa kontestasi antarumat beragama merupakan hasil tafsir

gesture keagamaan dari pihak lain. Ketika *gesture* tersebut dinilai bertentangan dengan nilai-nilai yang dipegang, keduanya akan saling melawan.

Menurut Mead -menukil dari Blumer- dalam Zeitlin (1995: 331), manusia ibarat aktor yang memainkan peran. Reaksi terhadap tindakan orang atau kelompok lain, adalah akibat penafsiran dan pendefinisian terhadap setiap tindakan orang lain. Hal ini dijumpai oleh simbol-simbol yang kemudian merekonstruksi makna-makna baru (*the new meanings*).

Mead sebagaimana dinukil Zeitlin (1995: 338-339) mencatat, individu merupakan makhluk sensitif dan aktif yang keberadaannya dapat membentuk lingkungannya. Antara individu dan masyarakat terjalin relasi saling mempengaruhi. Ibarat teater, dalam kehidupan masyarakat selalu ada beberapa unsur penting, seperti *script*, aktor, dan audiens yang memiliki fungsi berbeda sehingga mampu menyajikan pertunjukan yang menarik.

Pemaknaan atas situasi konflikual antarumat beragama dapat ditelaah melalui teori interaksionisme simbolik yang mengkaji hakikat interaksi, organisasi sosial, dan individu (Mead, 1974: 177-179).

1. Hakikat Pemeluk Agama

Menurut Mead, individu memiliki kapasitas untuk melihat diri sebagai subyek (*I*) dan obyek (*Me*). Subyek berperan melakukan tindakan sesuai kapasitas keagamaan yang dimiliki (*mind*). Tindakan bisa berupa hanya penilaian atau reaksi fisik terhadap tindakan orang lain. Pada taraf penilaian, individu biasanya hanya pada batas komentar lisan dan bisa berdampak pada sikap, baik setuju atau tidak. Adapun reaksi fisik bisa berupa reaksi positif dan

negatif. Reaksi positif terjadi ketika terjadi keselarasan antara prinsip subyek dengan obyek. Adapun reaksi negatif terjadi akibat benturan (*clash*) antara keduanya.

Pada situasi inilah *I* merekonstruksi atau memproduksi makna-makna baru (*the new meanings*), di mana makna tersebut berdampak pada (1) posisi oranglain di mata subyek; (2) eskalasi interaksi sosial. Sebagai akibat terciptanya makna-makna baru, maka ritme interaksi sosial akan berubah, bahwa interaksi keduanya tidak sebatas sebagai anggota masyarakat yang hidup normal, namun meniscayakan kontestasi nilai atau simbol dari kedua pihak. Pada situasi ini, terbentuklah paradigma baru dalam bermasyarakat yang kemudian melahirkan penyikapan-penyikapan yang secara berbalik menjadikan individu tersebut sebagai obyek *Me*.

Di desa Dermolo, individu beragama mengidentifikasi sebagai *I*. Kaum santri –misalnya- akan mengidentifikasi dirinya sebagai yang mempraktikkan nilai-nilai Islam secara komprehensif. Pandangan ini dipengaruhi oleh khazanah-khazanah yang dikaji, baik melalui bacaan, interaksi sosial, maupun doktrin dari tokoh agama. Pada proses identifikasi diri inilah, kaum santri akan melihat dan menilai diri kelompok lain sesuai dengan kapasitas pengetahuan yang diketahui. Ketika kelompok lain tak sehaluan dengan ideologinya, muncul penyikapan-penyikapan sebagai respon alamiah. Cara menyikapi kelompok lain lalu memposisikan dirinya sebagai *Me*. Sikap FSMD yang melakukan serangkaian penolakan operasionalisasi gereja, menimbulkan kesan di kalangan pemeluk Kristen bahwa ada pemasungan kebebasan beragama.

Mereka lalu melakukan ‘serangan balik’ terhadap anggota FSMD yang dinilai tak mengindahkan kebebasan beragama. Artinya, cara *I* menyikapi kelompok lain, berpengaruh pada; bagaimana *Me* diperlakukan. Maka, konflik menjadi tak terelakkan karena masing-masing memproduksi konflik.

Fenomena di atas berbeda dengan Kaum Nasionalis. Toleransi sebagai karakter dasarnya, mengidentifikasi dirinya (*I*) sebagai bagian anggota masyarakat yang wajib menjaga kerukunan. Tidak ada perasaan bahwa saya harus lebih unggul dari pada yang lain. Hal ini semata-mata didasarkan pada nilai luhur warisan *sang danyang*. Maka, selama kelompok lain menjalankan keluhuran budi pekerti, ia harus dihormati. Ini menjadi keumuman karakter nasionalis, baik di desa Dermolo maupun Bondo.

Dari sini dapat dinyatakan bahwa setiap individu berkepentingan untuk mengidentifikasi diri sebagai *I* (subyek) yang menerapkan standar beragama sesuai dengan doktrin yang diyakini. Kelompok santri akan mempertahankan idealitas kesantriannya untuk bersikap dan menyikapi oranglain. Begitu juga dengan kelompok nasionalis, pemeluk Kristen, Budha, dan sebagainya. Penyikapan santri sebagai *I* akan berdampak pada bagaimana ia diperlakukan oleh kelompok lain karena pada situasi ini, ia menjadi obyek (*Me*).

2. Hakikat Interaksi Umat Beragama

“Mengapa konflik dan harmoni terjadi dalam interaksi masyarakat beragama?”. Pertanyaan ini penting karena dua hal (1) Jika semua agama mengajarkan kebaikan, mungkinkah kebaikan itu hanya bersifat relatif, sehingga melahirkan interpretasi-interpretasi baru yang dapat memicu konflik?,

(2) Jika kebenaran agama itu relatif, mengapa ada dua kelompok agama yang berbeda justru dapat menciptakan pola harmoni?.

Jawabannya adalah bahwa penafsiran terhadap *gesture* menjadi tak terelakkan dalam kehidupan bermasyarakat. Mead menegaskan, dalam interaksi, pasti terjadi tafsir atas *gesture*. Sebelum memainkan peran, individu (aktor) akan memilih peran (simbol) yang sekaligus menunjukkan kedirian yang akan menjadi perangkat dalam menafsiri gestur orang lain. Hasil dari tafsir adalah munculnya makna-makna baru (*the new meanings*) yang lahir dari sebuah standar.

Konflik dan harmoni di dua desa tersebut bertolak dari kedirian atau idealitas beragama. Misalnya, ketika pemeluk agama memahami bahwa jihad melawan kaum kafir adalah kewajiban, maka ia menjadi paranoid manakala berhadapan dengan kaum kafir. Dampak sosiologisnya, ia terus menaruh curiga dengan tindakan kaum tersebut. Artinya, semua perilaku akan ditafsiri oleh orang tersebut sesuai standar yang dipegang. Pada konteks desa Dermolo, jasa Pdt Theofilus mengantar orang sakit dengan mobilnya tanpa mau dibayar, dapat ditafsiri oleh sebagian kelompok bahwa akan ada upaya kristenisasi. Begitu juga dengan pisang *setundun* yang dibeli dengan harga di luar harga pasaran. Fenomena ini telah direkonstruksi oleh individu atau kelompok tertentu melalui informasi bahwa Kristen adalah agama *zending* atau misi. Penilaian sebaliknya ketika ini terjadi di kalangan sesama muslim, bahwa perilaku di atas adalah bentuk kebaikan dan ketulusan.

Penjelasan di atas dapat mengurai apa yang sebenarnya terjadi di desa Dermolo dan Bondo. Di desa Dermolo, konflik pendirian gereja akibat penafsiran kelompok tertentu terhadap *gesture* yang ditunjukkan sekelompok pemeluk Kristen. Di pihak FSMD, tindakan pendirian rumah ibadah adalah bentuk inkonsistensi karena (1) Ijin awal pendirian bangunan dimaksudkan untuk membangun rumah, meskipun untuk ibadah atau kebaktian. Namun kenyataannya, bangunan tersebut lebih mirip sebagai gereja, daripada rumah hunian, (2) meskipun beberapa permusyawaratan yang dihadiri oleh kedua pihak dan pemerintah, memutuskan penghentian kegiatan ibadah di bangunan tersebut, nyatanya mereka tetap memfungsikan bangunan tersebut untuk kebaktian dan kegiatan keagamaan lainnya.

Perspektif berbeda datang dari pihak lain (Kristen) bahwa apa yang dilakukan tak lain adalah “perlawanan” terhadap inkonsistensi pihak lain; (1) pemberlakuan Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Agama (PBM) Nomor 9 & 8 Tahun 2006 tentang aturan pendirian rumah ibadah, terkesan dipaksakan. Bangunan ini diinisiasi tahun 2002, sementara PBM baru diberlakukan tahun 2006. Maka peraturan tersebut tidaklah tepat untuk menyelesaikan masalah ini; (2) pemerintah gamang dalam menyelesaikan persoalan ini, sehingga pendekatan yang dilakukan adalah pendekatan konflik, bukan pendekatan perlindungan hak. Ini memberikan kesan bahwa pemerintah menghadapi persoalan ini pada mayoritas *vis a vis* minoritas, (3) Bangunan yang telah memiliki IMB dan itu berarti sah secara hukum, dibatalkan hanya karena aspirasi FSMD yang tak berbadan hukum; (4) Pihak Kristen telah

melakukan jajak pendapat di SDN 01 Dermolo untuk mengetahui respon warga. Hasilnya, mereka sepakat.

Dampak yang terjadi adalah lahirnya sikap saling curiga yang menghadap-hadapkan dua kelompok dalam posisi antagonistik. Ini berbeda dengan penyikapan kaum nasionalis yang melihat persoalan ini sebagai sebetulnya ketidakadilan dalam beragama.

Di desa Bondo, *gesture* keagamaan tidak dinilai sebagai tindakan misi yang harus diposisikan secara antagonistik, melainkan sebagai hak beragama setiap individu yang harus ditoleransi. Masing-masing bisa saling menghormati. Ketika pemeluk Kristen hendak membangun gereja, pemeluk Islam justru ikut bergotong-royong. Begitu juga dalam kegiatan sosial keagamaan, seperti *panglipuran*, *hajatan*, dan sebagainya. Ketika hal ini menjadi keumuman dalam masyarakat, harmoni dapat tercipta karena satu sama lain tak saling mencurigai.

Mead (1974: 177-179) menegaskan, fenomena sebagai hasil dari tafsir *gesture* dapat muncul karena empat hal; (1) konsekuensi dari kemajemukan adalah hadirnya beragam ekspektasi, (2) varian persepsi dari berbagai pihak, baik yang terlibat langsung atau tidak, (3) target terhadap ekspektasi tertentu, (4) penguatan simbol. Menajamnya konflik di Dermolo adalah akibat hadirnya beberapa entitas keagamaan, misalnya NU dan Muhammadiyah, termasuk juga FSMD yang masing-masing memiliki agenda. Meskipun *core*-nya sama, yaitu toleransi, namun perbedaan perspektif berdampak pada tindakan sosial (*social act*). Pada sisi lain, pemeluk Kristen berjuang untuk mendapatkan haknya

beribadah secara tenang. Ketika ini dipertukarkan, tafsir *gesture* yang mengarah kepada kecurigaan adalah hal yang tak terelakkan. Ini juga dipertajam oleh munculnya opsi-opsi alternatif, misalnya pemerintah dan LSM. Munculnya opsi baru tak jarang justru membuat persoalan menjadi semakin pelik. Ketika LSM memberikan advokasi kepada pemeluk Kristen dan *pressure* kepada pemerintah, Ijin Sementara diterbitkan sebagai alternatif bagi pemeluk Kristen. Ijin ini lalu mendapatkan penolakan oleh FSMD karena dinilai inkonstitusional.

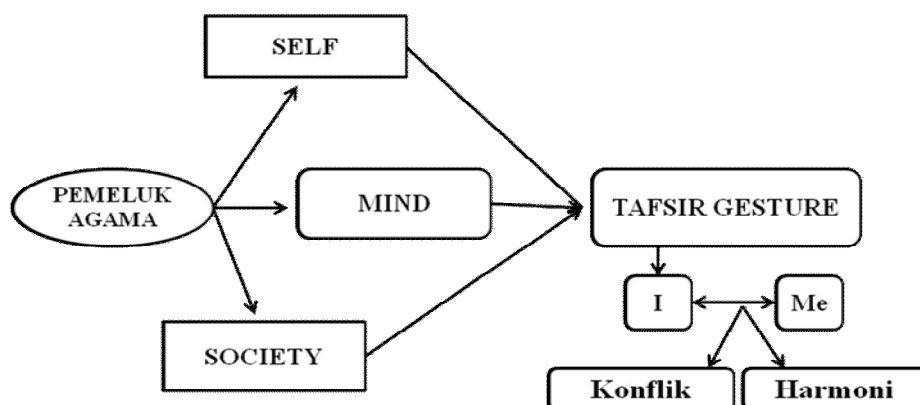
Dicabutnya Ijin Sementara melahirkan persepsi baru bahwa pemerintah gamang dalam menyelesaikan masalah. Ia dinilai tak mampu memberikan perlindungan hak terhadap warganya. Bahkan, pemerintah dinilai tak berdaya ketika berhadapan dengan kelompok tertentu. Namun perspektif berbeda muncul. Pemerintah beralasan, Ijin Sementara adalah sebuah alternatif yang tidak mengikat dan bisa diamandemen kapanpun. Maka ketika FSMD mengajukan opsi penolakan, ini dilakukan oleh pemerintah sebagai upaya menekan terjadinya konflik yang lebih besar. Bagi pemerintah, mencegah konflik yang lebih besar menjadi bagian dari ikhtiyar pemerintah dalam menjaga kondusifitas kehidupan umat beragama.

Fenomena tafsir atas *gesture* di atas bertalian erat dengan pertukaran identitas. Setiap kelompok dalam masyarakat sesungguhnya berkepentingan untuk mempertahankan identitas dan nilai luhur yang dipegang. Jadi, identitas merupakan proses dalam masyarakat yang terbentuk secara alamiah. Dalam hal ini. Berger (1990: 248) menggarisbawahi bahwa identitas merupakan unsur

kunci dari kenyataan subyektif yang berhubungan secara dialektis dengan masyarakat. Identitas dibentuk oleh oleh proses-proses sosial. Begitu memperoleh wujudnya, ia dipelihara, dimodifikasi, atau bahkan dibentuk-ulang oleh hubungan-hubungan sosial. Proses-proses sosial yang terlibat dalam membentuk dan mempertahankan identitas ditentukan oleh struktur sosial. Sebaliknya, identitas-identitas yang dihasilkan oleh interaksi antara organisme, kesadaran individu, dan struktur sosial bereaksi terhadap struktur sosial yang sudah diberikan, memeliharanya, memodifikasinya, atau malahan membentuknya kembali. Masyarakat mempunyai sejarah dan di dalam perjalanan sejarah itu muncul identitas-identitas khusus. Dengan kata lain, interaksi antarkelompok akan berkelindan dengan penafsiran terhadap *gesture* keagamaan yang muncul dari pemeluk agama. Penafsiran ini bersifat subyektif sesuai dengan kapasitas keagamaan (*mind*) yang dimilikinya. Dari sini lalu lahirlah tafsiran-tafsiran baru. Di sinilah kontestasi simbol mendapatkan tempat persembaiannya.

Skema 10 – Dinamika Keagamaan Perspektif

Interaksionisme Simbolik



C. Konflik dan Harmoni; Keniscayaan dalam *Hifzh al-Dîn*

Dinamika konflik dan harmoni antarumat beragama bermuara pada upaya menjaga agamanya (*hifzh al-din*). Problem awal yang terjadi adalah pada level pendefinisian; apa itu agama? bagaimana seharusnya dijaga? Durkheim (2003: 47), mencatat bahwa agama adalah misteri. Meskipun para pemeluk agama sering berseteru, mereka meyakini bahwa agama berhubungan dengan Yang Kekal yang tidak bisa dikaji dengan logika intelektual secara parsial.

Untuk mengurai konflik dan harmoni antarumat beragama, terdapat tiga catatan penting pemicu terjadinya konflik: *pertama, the conservatism of religion and historical adjustment*. Ketika agama diposisikan sebagai otoritas tertinggi (*high authority*), akan berdampak pada perilaku keagamaan di mana tak jarang agama hanya menjadi alat justifikasi. Pada level ini, akan lahir sikap konservatif yang memilih sikap oposisi ketika tidak menemukan keselarasan ideologi. Di sinilah agama dan moral dalam posisi dilematis. Pada satu sisi, agama berupaya mendesain moral yang “agamis” dengan standar-standar tertentu (*established moralities*). Biasanya, masyarakat akan mengkampanyekan dalam bentuk kegiatan-kegiatan bertajuk dakwah dan monopoli kelompok tertentu menjadi tak terelakkan. Pada sisi lain, moral mencoba untuk memodifikasi agama dengan standar-standar yang relatif dan lokalitas (*to modify religion*).

Pada konteks di desa Dermolo, FSMD menjadi contoh tepat. Dari kepanjangannya (Forum Solidaritas Muslim Dermolo), terdapat unsur keagamaan yang eksklusif, bahwa forum ini dibentuk sebagai advokasi terhadap masyarakat muslim. Sebagai forum muslim, penentuan arah dan tujuan serta visi forum ini

akan bernuansa “islamis”. Dampak teologis yang muncul adalah ditetapkannya mainstream forum pada rel mengawal dinamika dakwah *islamiyah* di desa Dermolo dari segala pengaruh luar yang dapat membahayakan akidah muslim, misalnya Kristenisasi. Adapun dampak sosiologisnya adalah munculnya dikotomi kelompok masyarakat muslim dan non-muslim.

Dalam perjalanannya, manuver FSMD tak selalu berselaras dengan kelompok muslim yang lain. Faktornya, sikap sporadis yang ditunjukkan, merepresentasikan opsi kelompok elitis. Keputusan-keputusan FSMD sesungguhnya bukanlah keputusan masyarakat, melainkan keputusan elitis. Selain itu, FSMD tidaklah berstatus sebagai wadah perwakilan masyarakat muslim. Masyarakat muslim di desa Dermolo yang mayoritas kaum nasionalis, memiliki perspektif beragama yang permisif.

Dari sini, perspektif bahwa agama sebagai *high authority* memunculkan perspektif yang berbeda. Bagi FSMD, normatifitas agama sebagai alat justifikasi terhadap fenomena keberagamaan di desa Dermolo. Maka idiom-idom seperti semangat dakwah, memurnikan agama, menyelamatkan akidah umat, dan sebagainya menjadi sering dipakai. Berbeda halnya dengan kaum nasionalis. Agama sebagai institusi yang mengajarkan kebaikan. Maka harus terejawantah dalam sikap-sikap baik dan melahirkan kebaikan. Secara subyektif, standar kebaikan oleh kaum nasionalis diukur berdasarkan ukuran-ukuran kultur desa bahwa kerukunan dan gotong-royong adalah hal dasar dalam masyarakat.

Menempatkan agama sebagai *high authority* juga dipegangteguh oleh pemeluk Kristen. Pendirian gereja dan perlawanan terhadap aturan-aturan

pemerintah terkait gereja, disemangati oleh sikap emotif keagamaan. Idealitas untuk menyebarkan Injil adalah hal inti dalam doktrin gereja. Maka, upaya menghalangi pendirian gereja adalah penghalangan terhadap jalan menuju kasih Yesus. Hal yang sama juga dilakukan oleh pemeluk Budha. Berbeda dengan Kristen, meskipun sebagai kelompok minoritas, namun Budha relatif dalam posisi aman. Meskipun ada misi, bentuknya bersifat laten, sehingga tidak menimbulkan persoalan yang pelik. Konsep *manembah ing Budha* terejawantah dalam bentuk membina kerukunan dan kedamaian kepada sesama.

Kedua, *“the humanistic” trend today*, bahwa ketika doktrin dan dogma telah mengalami reduksi, persoalan akan terjadi ketika berhadapan dengan trend dalam masyarakat. Agama berhubungan dengan kepercayaan (*faith*), sementara tren berkaitan dengan pekerjaan duniawi (*work*). Tren di sini dimaknai sebagai kreasi dalam beragama. Dalam Islam, budaya Arab memberikan warna dominan dalam Hukum Islam. Persoalan akan muncul ketika diejawantahkan dalam kehidupan di luar Arab, seperti Indonesia. Pada situasi ini, ragam interpretasi menjadi tak terelakkan dan melahirkan beberapa kelompok, di mana masing-masing akan membawa idealismenya. Misalnya, mohon keselamatan adalah premis yang menyatukan semua doktrin dalam Islam. Namun, ketika diinterpretasikan, akan muncul ragam konsep. Kelompok Muhammadiyah - misalnya, memegang prinsip bahwa mohon keselamatan dilakukan melalui doa dan usaha sebagaimana diajarkan oleh Rasulullah Saw. Selainnya, salah. Namun bagi kelompok NU, permohonan ini dapat dilakukan melalui doa dan melestarikan

budaya tertentu, seperti *kabumi*. *Kabumi* bukanlah bentuk menyekutukan Allah. Ia hanya sebagai bagian dari bentuk ikhtiyar mohon keselamatan kepada Allah.

Hal ini berbeda ketika tren sebagai hasil interpretasi yang tak bisa dipisahkan dengan doktrin agama, dapat diterima sebagai keragaman. Sebagaimana di desa Bondo, seluruh lapisan masyarakat –apapun agamanya– terbingkai dalam satu *frame* sebagai satu-kesatuan masyarakat Bondo. Perbedaan agama dan variasi ritual sosial, tidak menghalangi untuk memperkuat rasa rukun dan damai. Ini berlaku, baik pada tingkat inter maupun antar-umat beragama. Pada level inter-umat beragama, perbedaan doktrin NU dan Muhammadiyah bukan persoalan serius. Di samping jumlah yang tidak berimbang, toleransi yang telah mendarahdaging dalam masyarakat Bondo, tidak memberikan ruang bagi munculnya sikap sentimen negatif keagamaan. Begitu juga pada level antarumat beragama.

Secara internal, interaksi umat beragama akan dinamis ketika masuk dalam level interpretasi. Karena agama dilatarbelakangi oleh pengalaman (*religious experience*) dan keyakinan transendental, maka agama bersifat subyektif. Stark dan Glock (1993: 98-100) mencatat, umat beragama dihadapkan pada posisi dilema ketika ranah agama yang absolut, bersinggungan dengan ranah duniawi dan interpretasi yang relatif.

Ketiga, *group-centered religion and the larger morality*, bahwa agama menjadi solusi ketika seluruh egoisme mampu ditanggalkan, dan pada saat yang sama menumbuhkan *world-conscious* atau *cosmos-conscious*. Maka kata kuncinya adalah *mutual understanding*.

Membandingkan perspektif kaum santri dan nasionalis menjadi contoh yang tepat. Kaum santri identik dengan mereka yang menjalankan syariat secara normatif dan melibatkan dirinya dalam organisasi keagamaan tertentu, baik secara struktural maupun kultural. Semangat “menjalankan syariat” melahirkan emotif keagamaan untuk dipraktekkan dan dipertahankan. Maka klaim kebenaran sebagai proses mereproduksi teks-teks atau doktrin-doktrin keagamaan, menjadi tak terelakkan. Ketika Rasulullah Saw bersabda, *“barangsiapa melihat kemungkaran, hendaknya ia mengubahnya dengan tangan (yad). Jika tidak mampu, dengan lisannya. Jika tidak mampu, dengan hatinya. Dan itu adalah selemah-lemahnya iman.”* Landasan normatif ini membentuk pemahaman bahwa ini merupakan prosedur yang harus ditaati. Terlepas dari variasi interpretasi yang ada, kaum santri berusaha untuk mentaatinya.

Berbeda dengan kaum nasionalis. Rendahnya intensitas persinggungan dengan teks keagamaan, memformulasikan cara beragama yang kental dengan kultur bawaan. Keluhuran nilai dalam masyarakat, seperti kerukunan, kedamaian, toleransi, gotongroyong, dan sebagainya, dijadikan sebagai perspektif dalam mengejawantahkan nilai-nilai agama. Dampak secara sosiologis, munculnya sikap permisif terhadap semua bentuk kebaikan dari umat beragama. Ini juga sebagai dampak dari kurangnya akses terhadap doktrin-doktrin atau teks-teks keagamaan normatif.

Lake (2001: 99-101) mencatat, terdapat tiga faktor penting dalam merefleksi konflik keagamaan; *pertama, setting history*. Dalam kerangka penghayatan iman, *setting history* membentuk karakter sentimen umat beragama. Sejarah agama

merupakan kronologi sejarah iman. Maka di tengah kemajemukan, akan muncul sikap saling menilai dan mengamati yang akan melahirkan berbagai prasangka (*prejudice*). Kedua, *setting cultural*. *Setting history* mengkristal dalam *setting cultural* yang membentuk sikap paternalis yang memposisikan figur, seperti kyai, upasak, pendeta, dan sebagainya. Kondisi ini sering dimanfaatkan oleh kalangan tertentu untuk kepentingan kekuasaan dalam pengertian luas. Ketiga, *political conditioning*. Dalam ranah politik, kosakata mayoritas dan minoritas teraktualisasi dalam kepentingan yang terselubung. Situasi ini memelihara konflik menjadi terus berlangsung, baik yang bersifat laten maupun manifes.

Dari uraian di atas dapat ditarik benang merah bahwa telah terjadi metamorfosa dalam beragama, dari agama primitif yang berupa keyakinan individual, menjadi agama organisasi yang terlembagakan secara baku. Situasi ini mengawali kuatnya sikap emotif keagamaan, di mana antarindividu dalam satu lembaga, berada dalam posisi yang saling menguatkan dan melindungi. Dampak sosiologis yang muncul adalah *clash* (benturan) idealitas antarlembaga keagamaan. Namun *clash* di sini sesungguhnya bersifat alamiah karena itu merupakan proses penyesuaian-penyesuaian dalam beragama. Dengan kata lain, *clash* tak selalu diartikan negatif. Karena itu menjadi bagian dari proses dan dorongan alamiah untuk mempertahankan agamanya. Inilah bagian dari proses awal; mengapa penjagaan terhadap agama (*hifzh al-dîn*) bersifat alamiah. Kealamiahan itu juga tampak dari varian cara masyarakat agama dalam merekonstruksi makna tersebut.

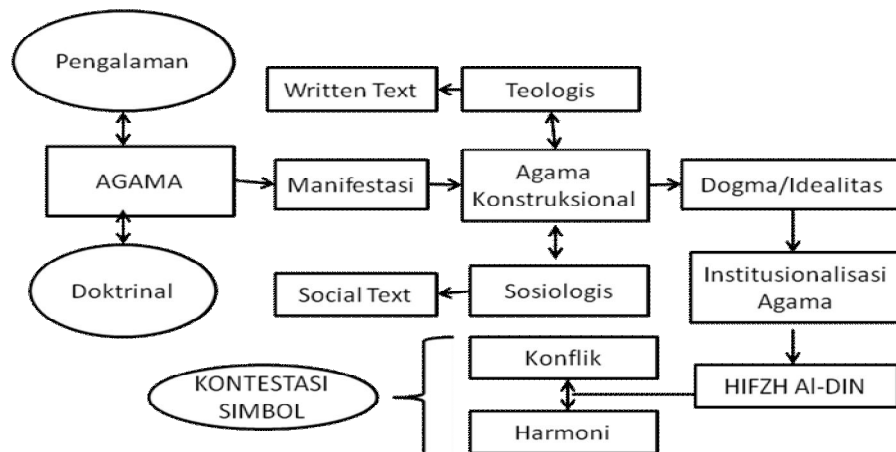
D. Merekonstruksi *Hifzh al-Dîn* Melalui Rekonstruksi Sosial

Kita telah melihat gambaran relasi umat beragama, baik dengan pemerintah, inter-umat beragama, maupun antarumat beragama yang menyuratkan konflik pada satu sisi, dan harmoni pada sisi yang lain. Bagi pemerintah, upaya yang dilakukan semata-mata didasari alasan mengelola kehidupan keberagamaan. Bagi umat beragama, berbagai penyikapan atas fenomena dilandasi oleh semangat mengejawantahkan nilai-nilai agama dalam kehidupan yang majemuk. Pada situasi ini, diskursus tentang mayoritas dan minoritas menjadi keniscayaan. Maka melihat konflik dan harmoni umat beragama hanya dari perspektif teologis-normatif saja tidaklah cukup. Ia harus dilihat sebagai fenomena global dalam konteks bangsa.

Pada konteks keindonesiaan, agama telah menjadi komoditas politik sehingga agama, politik, dan kekuasaan akan selalu bertalian erat dengan agama. Maka pada level ini, sebuah keniscayaan yang terjadi adalah kelompok-kelompok agama berlomba-lomba mendekatkan diri dengan sumber-sumber kekuasaan dari masa ke masa. Di sinilah konflik keagamaan mendapatkan ruang persemaian. Sejak masa reformasi, pertentangan antarkelompok agama dan aliran, kembali hadir di ruang publik dan menambah carut-marutnya jalinan relasi konflikual yang terjadi sejak era pra-kolonial. Eksklusivisme, kompetisi, dan saling curiga masih menjadi kultur dominan dalam relasi antarkelompok agama. Selain itu, dominasi kelompok mayoritas yang menghantarkan pada praktek-prektek diskriminasi dan eksklusi sosial semakin marak terjadi. Pertanyaannya; apakah

berlebihan jika dikatakan bahwa agama bagi pemeluknya belum dapat dipandang sebagai kekuatan pemersatu bagi masyarakat?

Skema 11 – Kepemelukan Agama dan Kontestasi Simbol



Lalu, apa yang membuat Indonesia bertahan? Kusumadewi (2012) mencatat, Indonesia memiliki ratusan juta orang yang termasuk dalam kategori kelompok mayoritas yang diam (*silent majority*). Kelompok ini merujuk pada kelompok warga dalam jumlah besar yang memiliki sikap apolitis karena mengalami depolitisasi secara sistematis. Jika dirunut ke belakang, depolitisasi ini terjadi sejak masa feodalisme, di mana kekuasaan yang absolut ada di tangan raja dan rakyat tak ada pilihan selain taat. Dalam perjalanan berikutnya, terutama masa Orde Baru cenderung memelihara kondisi itu demi mengamankan *status quo* kekuasaannya.

Pada sisi lain, *silent majority* dapat merugikan walau di sisi bisa sangat membantu. Merugikan manakala terdapat sebuah kerumitan besar yang membutuhkan jalan keluar. Dengan diam, mereka tak menyumbang apa-apa, bahkan bisa membuat persoalan semakin pelik. Bahayanya, jika kelompok aktif

yang sebenarnya kelompok minoritas, dapat dengan mudah mengatasnamakan kelompok mayoritas demi kepentingannya. Meskipun demikian, dalam situasi-situasi yang berjalan paralel, tindakan diam kelompok mayoritas juga dapat menguntungkan. Dengan diam, mereka berperan sebagai penjaga tatanan yang telah mapan dan memperlambat terjadinya perubahan sosial dalam level yang luas. Perubahan sosial yang berjalan lambat pada era reformasi dapat diinterpretasikan sebagai konservatisme dari *silent majority*.

Namun menggantungkan masa depan Indonesia pada kelompok *silent majority* tentulah beresiko tinggi. Kusumadewi (2012: 168-169) mencatat, sikap ini merupakan sikap keputusasaan. Pertanyaan kritisnya, seberapa jauh kelompok ini tidak mengarahkan pada kerusakan sosial? dan seberapa jauh kelompok politik aktif tidak mengatasnamakan kelompok mayoritas untuk mencapai tujuannya? Maka, usaha-usaha pembangunan sosial dan tujuan integrasi sosial dan nasional sebenarnya harus dipikirkan secara lebih terencana. Semakin dihindarnya koersivitas dalam integrasi serta belum terbentuknya integrasi fungsional di Indonesia saat ini menghantarkan kita pada kesadaran akan pentingnya integrasi normatif.

Gambaran umum dalam konteks keindonesiaan, penting untuk melihat fakta keberagaman di desa Dermolo dan Bondo. Keutuhan masyarakat di kedua desa tersebut dapat bertahan karena *silent majority*. Di desa Dermolo, *silent majority* yang dimaksud adalah bahwa mayoritas penduduk desa adalah kaum nasionalis. Tipologi kaum nasionalis adalah berpandangan inklusif dalam menerima keragaman dan permisif terhadap perbedaan. Karakter masyarakat asli yang

gemar bergotong-royong masih dipegang hingga kini. Atas persoalan pendirian gereja di dukuh Dombang, Dermolo, kelompok mayoritas memilih sikap diam. Diam dalam pengertian mereka tidak terlibat secara aktif dalam penyelesaian konflik tersebut.

Fakta menunjukkan bahwa dinamika konflik berakut pada kelompok “elit” yang tergabung dalam FSMD. Dengan kata lain, berbagai kebijakan FSMD sesungguhnya tidaklah merepresentasikan keseluruhan aspirasi kelompok mayoritas. Kekuatan akses dan intensitas komunikasi kelompok FSMD dengan pemerintah memiliki peran strategis terhadap penyikapan pemerintah terhadap masalah ini. Ini pada satu sisi. Pada sisi yang lain, kelompok *silent majority* cenderung mengambil sikap netral dan membiarkannya berjalan secara alamiah. Adapun di Bondo, sikap kelompok *silent majority* hadir dengan sikap toleran, di mana kelompok mayoritas tidak mempersolkan perbedaan yang ada. Selain jumlah antara muslim dan non-muslim berimbang, karakter dasar penduduk yang terbiasa dengan keragaman, menyumbang terciptanya harmoni antarumat beragama.

Melihat kompleksitas persoalan yang melilit bangsa ini, sudah saatnya masyarakat melakukan sebuah rekonstruksi kultural. Rekonstruksi kultural dimaknai sebagai pembongkaran budaya dan pembangunan kembali kultur sosial kemasyarakatan dari eksklusivisme menjadi inklusivisme.; dari kompetisi menuju kepada kerjasama dan solidaritas sosial; dari rasa saling curiga menuju saling percaya. Secara umum, rekonstruksi kultural juga berarti mendekonstruksi cara pandang dan sikap-sikap lama yang bersifat monokulturalis menuju kepada

multikulturalisme. Bila pandangan kaum monokulturalis cenderung mengarah pada superioritas dan dominasi kelompok dari satu kultur dan mengeksklusikan dan atau mematikan kultur lain, kaum multikulturalis memiliki pandangan dan sikap yang mengakui adanya keragaman budaya serta penghargaan terhadap budaya-budaya yang berbeda itu.

Pada konteks Bondo, cara pandang multikulturalisme yang selama ini berjalan baik harus dipertahankan. Namun segenap *stakeholders* perlu merumuskan sebuah konsep bagaimana pandangan multikulturalisme ini tidak hanya sebagai hal yang dibiarkan berjalan secara natural, melainkan disertai dengan semangat untuk mempelajari perbedaan. Ini akan dapat mengukuhkan multikulturalisme kultural yang muncul secara alamiah di masyarakat.

Bagaimana dengan Dermolo? Jika konflik selama ini terkesan sebagai konflik elitis, maka segenap tokoh di FSMD harus mampu memahami aspirasi *silent majority*. Sebagai kelompok berpendidikan dengan status sosial yang mapan, tokoh masyarakat justru harus menjadi teladan bagi yang lain dalam hal toleransi. Perbedaan ideologis hendaknya dimenej sebagai keragaman dalam kehidupan bermasyarakat, bukan sebagai komoditi “dakwah” dengan misi tertentu. Para *stakeholders* harus memikirkan kepentingan yang lebih besar, yaitu kerukunan. Jika ini tidak dilakukan, konflik elitis akan menahun pada satu sisi. Pada sisi yang lain, masyarakat akan semakin apriori dengan manuver para kaum elit. Hal penting lainnya, masyarakat perlu mendapatkan edukasi tentang kemauan untuk mempelajari sisi perbedaan di antara mereka. Ini dapat

menumbuhkan rasa percaya dan mengeleminir sikap klaim kebenaran secara mutlak (*truth claim*).

Di sini peran pemerintah sangat strategis. Menilik dari fenomena konflik antarumat beragama, regulasi kehidupan keagamaan harus didahului dengan penelitian yang serius di lapangan untuk mengetahui; bagaimana masyarakat mengkonstruksi agama? Dengan cara ini, pemerintah dianggap memberikan sesuatu sesuai dengan kebutuhannya. Jadi bersifat *bottom up*, bukan *up to down*. Selama ini, regulasi keagamaan yang diberlakukan menjadi tidak efektif karena pemerintah tidak melihat keragaman karakter agama di dalam masyarakat. Akibatnya, regulasi tersebut relevan pada lokal tertentu, dan tidak relevan pada lokal yang lain.

Pengkajian mengenai konflik dan harmoni dalam kehidupan keagamaan masyarakat di desa Dermolo dan Bondo di kabupaten Jepara yang terfokus pada bagaimana agama dilihat dalam perspektif kebudayaan, berdasarkan pendekatan kualitatif, secara berturut-turut telah saya paparkan dari bagian ke bagian. Pada bagian kesimpulan berikut ini, akan dipaparkan inti temuan-temuan dan implikasinya terhadap konflik dan harmoni antarumat beragama, dan bagaimana temuan tersebut juga mereplikakan kehidupan masyarakat Jepara.

Masyarakat di desa Dermolo dan Bondo, adalah masyarakat yang tinggal di dalam lingkungan wilayah kebudayaan (*cultural area*) Jawa Pesisir Utara, yang dibedakan dari masyarakat Jawa Pedalaman, seperti masyarakat Jawa yang dalam zaman kerajaan Mataram (abad 17 M) dikenal sebagai masyarakat yang tinggal di daerah pusat, yaitu di *Kutanegara*, *Negarigung*, atau daerah sekitarnya, yaitu

Mancanegari. Oleh karena itu, maka mereka disebut orang Jawa Pesisir Utara. Ciri-ciri orang pesisir ini ialah egaliter, terbuka, dan lugas. Egaliter karena mereka berkecenderungan melihat diri dan orang lain relatif sejajar. Sifat terbuka dan lugas, dapat dilihat dari cara mereka berkomunikasi, yaitu mudah akrab, tidak curiga, dan berkecenderungan berbicara ke inti masalah (*straight forward*). Bahasa yang dipakai dalam berkomunikasi adalah bahasa *Jawa Ngoko* dialek Jepara, yang salah satu ciri bentuk kata tanyanya ialah morfem: *tah* dan *si*, seperti pertanyaan, *apa tah, lah opo tah, iki opo si..*” dengan nada tinggi-sedang.

Ciri-ciri egaliter, terbuka, dan lugas seperti ini bisa dilihat dan ditempatkan dalam kaitannya dengan lingkungan geografis, lingkungan sosial, dan keyakinan keagamaan. Lingkungan geografis meliputi lingkungan tempat tinggal yang relatif berdekatan dengan pantai utara Jawa beserta dengan kondisi lingkungan laut. Lingkungan sosial, meliputi jenis pekerjaan dan kebiasaan-kebiasaan lain yang berlaku dalam satuan sosialnya. Sedangkan keyakinan keagamaan pada umumnya adalah Islam. Lingkungan pantai laut yang terbuka, pekerjaan-pekerjaan non-kantor yang diminati seperti pertanian, perdagangan, dan wiraswasta; serta peradaban Islam yang memandang manusia dengan prinsip kesejajaran (*equality*), secara langsung atau tidak berpengaruh terhadap kepribadian, yang jika dibandingkan dengan orang-orang Jawa Pedalaman, relatif berbeda.

Bagi mayoritas masyarakat di desa Dermolo dan Bondo, status sosial yang dilihat dari pekerjaan tidaklah penting. Yang lebih dipentingkan adalah *keguyuban* (kebersamaan). Pilihan ini dipengaruhi oleh rendahnya tingkat pendidikan masyarakat yang mendapatkan pendidikan formal tinggi. Implikasinya adalah

bahwa tokoh panutan atau figur di dalam masyarakat tidak dilihat dari sejauhmana kemapanan pendidikan, profesi, dan ekonomi, melainkan pada tingkat pengaruhnya kepada masyarakat dalam menciptakan kerukunan.

Dilihat dari kategori sosial keagamaan, masyarakat di desa Dermolo dan Bondo dapat dibedakan menjadi golongan santri dan golongan nasionalis. Kondisi ini menunjukkan bahwa corak kehidupan keagamaan mempunyai hubungan timbal-balik dengan lingkungan sosialnya. Suatu bukti yang menunjukkan bahwa agama bersifat publik, sehingga kegiatan-kegiatan keagamaan, dalam banyak hal juga menjadi kepentingan bersama (kolektif). Namun demikian tidak berarti bahwa corak keagamaan di desa ini bersifat monolitik. Artinya, di setiap desa atau dukuh selalu ada kelompok santri dan kelompok nasionalis.

Meskipun tidak secara parsial, perbedaan lingkungan antara lingkungan (desa) santri dan non-santri, dapat dilihat dari kondisi fisik dan non-fisik. Secara fisik ditandai dengan banyaknya tempat ibadah, seperti masjid atau musholla. Sementara kondisi non-fisik ditandai dengan maraknya kegiatan keagamaan, seperti shalat berjamaah, *tahlilan*, *barzanjenan*, dan sebagainya.

Di samping perbedaan di atas, terdapat juga ciri-ciri khusus lain yang membedakannya. Kelompok nasional mempercayai dan mengakui *danyang desa*. Ia berperan atau diperankan sebagai tokoh spiritual (*cultural hero*), sebagaimana ditampilkan dalam rutinitas tahunan *sedekah bumi* dengan serangkaian ritual yang dipertahankan dari tahun ke tahun. Ekspresi kebudayaan ini menjelaskan kepada kebutuhan pemenuhan integratif dalam satuan sosialnya, baik dalam

kaitannya dengan lingkungan fisik maupun lingkungan sosial yang dihadapi atau diharapkan.

Di balik kepentingan seperti tersebut di atas, terdapat pertentangan-pertentangan di antara warganya sendiri, yaitu pertentangan di seputar landasan teologisnya. Dalam konteks seperti inilah, sebetulnya tersembunyi konflik laten antara kelompok santri dan kelompok nasional, termasuk antarkelompok ideologis, seperti antara NU dan Muhammadiyah. Dengan kata lain, kelompok NU dan Muhammadiyah seringkali dalam kondisi “berhadap-hadapan” sebagai dampak perbedaan ideologi keagamaan yang dipegang. Termasuk juga situasi itu terjadi ketika bertalian dengan eksistensi kelompok agama lain, sebagaimana terjadi di desa Dermolo, di mana polemik pendirian gereja di dukuh Dombang berdampak pada mengkristalnya kelompok-kelompok keagamaan, baik dari sisi ke-NU-an dan ke-Muhammadiyah-an, ataupun santri dan nasional-nya. Tidak jarang kondisi ini dinilai sebagai “perang dingin” yang masing-masing memilih peran antagonistik. Di sinilah kedewasaan beragama diuji; toleran atau egois. Namun ketika perbedaan agama atau ideologi tidak lagi dijadikan sebagai alat ukur bagi kelompok lain, maka akan tercipta kedewasaan dan harmoni sebagaimana terjadi di desa Bondo.

Dalam Islam, kelompok santri dan nasionalis di dua desa ini masing-masing memiliki ciri. Kategori santri biasanya ditandai dengan konsistensi mereka dalam menjalankan kewajiban, seperti shalat lima waktu, puasa Ramadhan, dan sebagainya. Ciri-ciri seperti ini bukanlah ciri religiusitas, melainkan bagian dari moralitas. Artinya, ketaatan menjalankan perintah tersebut tidak menjamin bahwa

mereka tidak akan melakukan penyimpangan. Efek atau pengaruh dari sikap tersebut kembali kepada pengertian, pandangan, dan motivasi yang mendasari.

Adapun kelompok nasionalis diidentifikasi sebagai kelompok yang tidak konsisten dalam menjalankan kewajiban. Misalnya, mereka shalat tapi tidak secara konsisten, termasuk juga dalam puasa; terkadang puasa, terkadang tidak. *Stereotype* demikian bisa karena keterbatasan pengetahuan jika dibandingkan dengan kelompok santri, baik karena tingkat pendidikan atau lingkungan sosial tidak memberikan pengetahuan yang cukup kepada mereka. Perlu dicatat bahwa apa yang dilakukan oleh kelompok nasional, tidak selalu dapat disimpulkan bahwa hal tersebut tidak wajib dilakukan, melainkan terdapat seperangkat keyakinan bahwa yang paling inti dalam beragama adalah *manembah* kepada Tuhan. Keyakinan ini tidak disampaikan secara masif karena sadar akan dampak yang timbul. Dari sini maka kelompok nasionalis dapat disebut sebagai *the silent people* atau *the silent majority*.

Pada kelompok santri di kedua desa, terdapat identifikasi keislaman berdasarkan pada suatu faham keagamaan. Pada setiap faham ini terkait secara langsung kepada lembaga atau organisasi, sehingga melahirkan sub-subkategori menjadi (1) berfaham *ahlussunnah wal jamaah* atau *sunni* yang diakui dan diklaim sebagai faham keagamaan yang secara umum disosialisasikan orang NU; (2) berfaham purifikasi Islam yang dipegangteguh oleh kelompok Muhammadiyah.

Pada agama lain, baik Kristen maupun Budha, pengkategorian semacam ini tetap ada namun dinamikanya tidak sebagaimana dalam Islam. Meskipun aliran

GITJ, GKJ, dan GPI memiliki perbedaan dalam dogma dan teknis pembaptisan, namun perbedaan ini tidak lalu menimbulkan konflik serius. Kalaupun ada, itu bersifat laten. Pada agama Budha yang terdapat di desa Dermolo, aliran Mahayana sebagai satu-satunya yang dianut oleh pemeluk Budha, sehingga tidak tampak ada gejala yang serius.

Kecenderungan di atas menjelaskan bahwa agama dalam realitas sosial pada dasarnya adalah hasil tafsiran-tafsiran terhadap apa yang diyakininya bersumber dari teks-teks suci. Dari tafsiran –tafsiran tersebut melahirkan model-model tentang pengetahuan dan keyakinan keagamaan yang kemudian dibakukan sebagai faham dan diperlakukan sebagai pandangan, kecenderungan, sikap, dan motivasi kegiatan keagamaan. Maka dalam perspektif bagaimana agama dijaga (*hifzh al-dîn*) berikut dampaknya terhadap konflik dan harmoni antarumat beragama, dapat dijelaskan melalui sistematika berikut ini:

Pertama,

Masyarakat agama menyepakati bahwa agama berkaitan dengan kekuatan supranatural (Tuhan) yang tidak kasat mata. Pada level ini, agama menjadi sesuatu yang sakral (*sacred*), sehingga tidak ada pilihan bagi pemeluk agama, kecuali meyakini kesakralan tersebut. Dampak dari keyakinan, pemeluk agama mencari cara mengekspresikan keyakinannya tersebut, sehingga melahirkan variasi ekspresi keagamaan. Pada level ini, agama menjadi sesuatu yang *profane*. Sisi *profane* suatu agama dapat dilihat ketika keyakinan keagamaan telah menjadi agama publik yang mengejawantah dalam kehidupan sosial. Dengan kata lain, munculnya kelompok keagamaan, tak lain merupakan hasil pengembangan dan

penafsiran terhadap kitab suci. Pada perkembangannya, hasil tersebut tidak hanya menjadi penampungan (*storage*) ragam tafsir, tetapi pada justifikasi “benar” dan “salah”. Dari proses tersebut, maka kehidupan sosial keagamaan melahirkan dalil bahwa pemeluk agama haruslah mengikuti tafsiran yang benar. Keyakinan inilah yang menjadikan agama dalam kehidupan sosial seringkali dilekati sifat-sifat sensitif. Di kedua desa, terdapat perbedaan latar sensitifitas. Di desa Dermolo, sensitifitas masih dilekati oleh dalil-dalil normatif keagamaan (*written text*). Melalui kelompok keagamaan, sensitifitas ini mendapatkan ruang persemaian yang subur. Lain halnya dengan desa Bondo. Sensitifitas terjadi ketika dalil-dalil sosial (*social text*), bahwa kerukunan menjadi yang utama, diganggu. Kelompok keagamaan di desa ini tidak menjadi persemaian munculnya sensitifitas beragama.

Kedua,

Sensitivitas agama dan pemeluknya merupakan hasil dari kepentingan untuk menentukan kebenaran faham keagamaan yang diikutinya. Maka, semakin ia tahu ilmu agama, semakin tambah pula fanatiknya. Pada konteks masyarakat di desa Dermolo fanatisme ini dimotivasi oleh dua kepentingan, yaitu kepentingan internal dan kepentingan eksternal. Kepentingan internal meliputi kepentingan (1) menjaga agar faham keagamaan yang dianutnya tidak terkontaminasi oleh “faham luar”; (2) menjaga agar komunitasnya tetap berada pada rel faham yang selama ini dipegangteguh. Dalam kehidupan sosial, labelisasi “siapa benar” dan “siapa salah” menjadi sering muncul ke permukaan. Adapun kepentingan eksternal meliputi bagaimana agar faham keagamaan tersebut dapat disebarluaskan. Dalam agama Islam, hal ini biasanya disebut dengan dakwah, dalam Kristen disebut *zending*.

Berbeda dengan desa Bondo. Fanatisme dilandasi oleh semangat kebersamaan, bukan hegemoni kelompok. Ketika kebersamaan dicerai oleh sikap individu atau kelompok tertentu, maka akan terjadi penolakan secara kolektif dan masif. Jadi, masyarakat agama, tidak dalam kepentingan untuk mempertahankan kebenaran keyakinannya secara fanatik, melainkan untuk sama-sama memberikan ruang mengekspresikan keyakinannya.

Ketiga,

Munculnya faham Islam *aswaja* atau NU dan Muhammadiyah, dari sudut-keagamaan berasal dari model tafsiran keagamaan yang berbeda yang dilekati oleh label “benar” dan “salah”. Dari sudut sosial, *labelling* tersebut bermakna kepada kepentingan membangun identitas, dan menjaga warganya dari kerancuan beragama dalam satu segi, dan untuk menyebarkan “kebenaran keagamaan” kepada pihak-pihak lain. Oleh karena itu, menjadi “Islam NU” atau “Islam Muhammadiyah”, menjadi tidak sekadar berdimensi sosial tetapi juga berdimensi keagamaan. Di desa Dermolo, meskipun “Islam NU” dan “Islam Muhammadiyah” berdimensi sosial, namun dimensi keagamaan menjadi lebih dominan. Kontestasi simbol keagamaan keduanya dalam posisi upaya mempertahankan idealitas menjadi muslim yang paling mampu mempertahankan kemurnian Islam. Berbeda dengan di desa Bondo. Meskipun berdimensi keagamaan, namun dimensi sosialnya lebih dominan. Secara formal, kedua organisasi ini eksis, namun secara sosial, keduanya jarang menampilkan diri dengan “seragam” NU dan Muhammadiyah. Keduanya dapat membaur dalam

kesatuan sistem sosial yang mengkampanyekan kebersamaan di tengah keberbedaan.

Keempat,

Dalam realitas sosial di desa Dermolo, beberapa versi kebenaran keagamaan tersebut memunculkan dinamikanya sendiri. Pada satu sisi, kelompok santri dan kelompok nasionalis merajut hubungan yang bipolar. Namun pada sisi yang lain, keduanya terlibat dalam interaksi untuk saling mengajak dan mempengaruhi sesuai pemahaman terhadap dalil-dalil agama. Dalil agama di sini dipahami sebagai prinsip yang tersurat di dalam al-Qur'an dan al-Hadits yang harus diejawantahkan secara *rigid*, sebagaimana dipraktikkan oleh kelompok Muhammadiyah. Sementara bagi kelompok NU pengejawantahan dalil-dalil agama harus mampu mengakomodasi tradisi atau kearifan lokal (*local wisdom*). Namun di desa Bondo, realitas sosial yang muncul adalah bahwa semua pemeluk agama dan konstituen organisasi keagamaan, tidak dalam posisi mengajak atau mempengaruhi yang lain. Mereka bisa saling bahu-membahu menghormati dan mentoleransi eksistensi kelompok lain.

Kelima,

Keunikan dari masing-masing komunitas keagamaan dapat dilihat pula pada bagaimana mereka berkomunikasi dengan Tuhannya. Kelompok santri dan nasionalis memiliki cara tersendiri dalam mengekspresikan *panembahan* kepada Tuhan. Jika kelompok nasionalis biasanya memilih cara-cara lokal, misalnya pagelaran seni dan *sesajenan*, kelompok santri memiliki kekhasan sendiri. NU identik dengan *tawasul*, *tahlilan*, *barzanjenan*, *selamatan*, dan sebagainya.

Namun ritual semacam ini bagi umumnya kelompok Muhammadiyah, dianggap sebagai kekeliruan karena berkomunikasi dengan Allah tidak bisa sejajarkan dengan berkomunikasi dengan sesama manusia.

Keenam,

Keputusan kepemelukuan terhadap agama dan munculnya faham internal keagamaan berikut varian dalam beribadah, tak lain merupakan dampak dari penafsiran terhadap teks-teks suci yang dijadikan sebagai perantara memahami “keinginan” Tuhan. Secara sosial, munculnya “friksi” adalah bersifat alamiah. Maka, interaksi sosial antaragama dan faham keagamaan menjadi tak terelakkan. Dengan kata lain, ketika agama dijadikan sebagai standar kebenaran perilaku, pada saat yang sama ia membangun relasi dengan yang lain dan menempatkannya sebagai obyek. Hal ini akan melahirkan respon yang beragam. Di sinilah terjadi dialektika dalam dinamika keberagamaan. Maka semangat menjaga dan mempertahankan kebenaran agamanya (*hifzh al-dîn*) tak lain adalah mengkontestasikan simbol dalam kehidupan sosial keagamaan.

Ketujuh,

Melihat kompleksitas persoalan yang melilit bangsa ini, sudah saatnya masyarakat melakukan sebuah rekonstruksi kultural. Rekonstruksi kultural dimaknai sebagai pembongkaran budaya dan pembangunan kembali kultur sosial kemasyarakatan dari eksklusivisme menjadi inklusivisme.; dari kompetisi menuju kepada kerjasama dan solidaritas sosial; dari rasa saling curiga menuju saling percaya. Secara umum, rekonstruksi kultural juga berarti mendekonstruksi cara pandang dan sikap-sikap lama yang bersifat monokulturalis menuju kepada

multikulturalisme. Bila pandangan kaum monokulturalis cenderung mengarah pada superioritas dan dominasi kelompok dari satu kultur dan mengeksklusikan dan atau mematikan kultur lain, kaum multikulturalis memiliki pandangan dan sikap yang mengakui adanya keragaman budaya serta penghargaan terhadap budaya-budaya yang berbeda itu.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Mengacu pada rumusan masalah dan ulasan pada setiap bab, kajian disertasi ini dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Agama dikonstruksi oleh masyarakat desa Dermolo dan Bondo sebagai kebenaran alamiah dan kebenaran ilmiah. Kebenaran alamiah dibangun berdasarkan keluhuran kultur warisan nenek moyang (*ultimate value*) yang melekat dengan *local wisdom*. Kebenaran ini akan melahirkan Agama Kaum Nasionalis yang melandaskan perilaku keagamaannya pada teks sosial (*social text*), berupa keluhuran perilaku positif yang bersifat universal. Adapun kebenaran ilmiah didasarkan pada doktrin teologis yang ditransformasikan oleh tokoh masyarakat (*cultural hero*). Transformasi ini lalu melahirkan Agama Kaum Santri yang dalam perilaku keagamaannya merujuk pada teks kitab suci (*written text*) sebagai pedoman beragama. Kedua jenis agama ini dipeluk secara askriptif kepada keturunannya. Perbedaan kedua jenis agama ini lalu melahirkan keragaman dalam cara beragama (*tadayyun*). Berdasarkan konstruksi ini pula kebenaran agama sesungguhnya mutlak bagi pemeluknya (teologis) dan relatif bagi pemeluk yang lain (sosiologis);
2. Relatifitas kebenaran agama pada tingkat sosiologis meniscayakan terjadinya konflik dan harmoni. Konflik terjadi sebagai akibat tidak adanya keselarasan dalam paham dan ekspresi keagamaan, baik antar maupun interumat

beragama. Adapun harmoni dapat terjadi ketika keselarasan beragama dapat tercapai. Dengan mengacu pada teori Interaksionisme Simbolik yang memfokuskan dinamika keagamaan pada *self*, *mind*, dan *society*, konflik dan harmoni merupakan hasil penafsiran atas *gesture* keagamaan yang berkembang di antara para pemeluk agama sebagai upaya menjaga idealitas keagamaannya (*hifzh al-dîn*). Jadi, konflik dan harmoni adalah hal alamiah sebagai dinamika masyarakat dalam merekonstruksi *hifzh al-dîn*.

B. Implikasi Teoritik

Penelitian memberikan penguatan terhadap dua teori; (1) teori *maqâshid syarî'ah* yang menempatkan keadilan sebagai *locus* bagi kehidupan manusia; (2) teori interaksionisme simbolik yang menegaskan bahwa kehidupan sosial merupakan kontestasi simbol. Atas teori *maqâshid syarî'ah*, penelitian ini menegaskan bahwa kewajiban menjaga keyakinan (agama) bersifat mutlak. Itu dilakukan dengan menjaga kesamaan pemahaman (*mutual understanding*) bahwa dalam setiap agama, terkandung unsur sakral (*sacred*) yang bersifat transendental. Maka, menilai kebenaran suatu agama melalui standar agama lain, adalah tidak proporsional dan hanya akan memantik permusuhan.

Atas teori interaksionisme simbolik, penelitian ini menguatkan bahwa kehidupan keagamaan tak lain adalah mengkontestasikan simbol-simbol keagamaan. Dalam kontestasi, akan muncul ragam interpretasi dan penilaian terhadap pihak lain. Di sinilah konflik dan harmoni menjadi keniscayaan. Konflik terjadi ketika terjadi ketidakselarasan antara ideologi yang dianutnya dengan ideologi yang dianut kelompok lain. Adapun harmoni terjadi ketika perbedaan

ideologi tidak dijadikan sebagai klaim kebenaran (*truth claim*), melainkan ditempatkan sebagai keyakinan kognitif yang harus diberikan tempat persemaian. Karena agama berhubungan dengan keyakinan.

Disertasi ini adalah bentuk ikhtiar dalam memadukan kajian Hukum Islam dengan pendekatan antropologi. Poin pentingnya, bahwa diskursus keagamaan tak bisa hanya dikaji dengan perspektif normatif yang menjustifikasi fenomena berdasarkan ukuran normatif yang hitam dan putih, melainkan harus dikaji melalui *emic view*, sehingga inti dari sebuah diskursus keagamaan yang berkembang di masyarakat dapat didekati secara tepat.

C. Rekomendasi

Agama bertalian dengan keyakinan terhadap hal sakral yang meniscayakan para pemeluk agama merenda relasi konflikktual. Penyebabnya, keyakinan tak selalu bisa dijelaskan secara verbal. Jika agama masih dianggap sebagai institusi suci yang mengawal nilai-nilai keluhuran, maka penciptaan relasi yang harmoni inter dan antarumat beragama adalah hal yang mendesak. Hal ini bisa dilakukan dengan melakukan rekonstruksi kultural. Rekonstruksi kultural dimaknai sebagai pembongkaran budaya dan pembangunan kembali kultur sosial kemasyarakatan dari eksklusivisme menjadi inklusivisme.; dari kompetisi menuju kepada kerjasama dan solidaritas sosial; dari rasa saling curiga menuju saling percaya. Secara umum, rekonstruksi kultural juga berarti mendekonstruksi cara pandang dan sikap-sikap lama yang bersifat monokulturalis menuju kepada multikulturalisme. Bila pandangan kaum monokulturalis cenderung mengarah pada superioritas dan dominasi kelompok dari satu kultur dan mengeksklusikan

dan atau mematikan kultur lain, kaum multikulturalis memiliki pandangan dan sikap yang mengakui adanya keragaman budaya serta penghargaan terhadap budaya-budaya yang berbeda itu.

D. Keterbatasan Studi

Penulisan Disertasi ini merupakan karya ilmiah hasil penelitian yang disusun untuk memenuhi kewajiban akademik sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar pada jenjang doktoral dan bagian dari tugas akhir dari keseluruhan studi. Di samping itu, penelitian ini dilakukan sebagai bentuk kepedulian peneliti terhadap masalah yang tengah berkembang di masyarakat terkait dengan dinamika keberagaman masyarakat di desa Dermolo dan Bondo.

Dalam menyelesaikan disertasi ini, beberapa kendala yang dihadapi antara lain, terbatasnya waktu studi dan kegiatan sosial yang penulis ikut terlibat di dalamnya, sehingga intensitas penulis terjun di lapangan menjadi kurang ideal. Maka, kekurangan yang ada dalam disertasi ini menjadi bagian upaya penulis untuk memulai kesalehan sosial di mana penulis ingin terlibat secara aktif terhadap diskursus keagamaan yang terus mengalami perkembangan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Zainal Arifin, 1957, *Perkembangan Fikiran terhadap Agama*, Medan: Firma Islamiah
- Abdullah, Taufik, 2004, *Metodologi Penelitian Agama*, Jakarta: Kompas
- Ali, Muhammad Abdul 'Ati Muhammad, 2002, *al-Maqashid al-Syar'iyyah; Wa'atsaruha fi al-fiqh al-islamy*, Kairo: Darul Hadits
- Alim, Yusuf Hamid, tt, *Al-Maqashid al-'Ammah li al-Syariah Al-Islâmiyyah*, Kairo: Darul Hadits
- Al-Sais, Muhammad Ali, 1998, *Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah
- Attabari, 1999, *Tafsir Attabari*, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah
- Azra, Azumardi, 1999, "Bingkai Teologi Kerukunan: Perspektif Islam" dalam *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina
- Babie, Erl, 1998, *The Practice of Social Research*, Belmont: Wadsworth
- Banawiratma, J.B., 2010, *Dialog Antarumat Beragama; Gagasan dan Praktik di Indonesia*, Bandung: Mizan
- Bellah, Robert N, 2000, *Beyond Belief: Esai-esai Tentang Agama di Dunia Modern*, Jakarta: Paramadina
- Berger, Peter L. Dan Thomas Luckmann, 1990, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, Jakarta: LP3ES
- Blumer, 1962, *Society and Symbolic Interaction; In Human Behavior and Social Process*, Boston: Houghton Mifflin
- Bowker, John, 1995, *The Sense of God*, Oxford: One World Press
- Collins, Randal dan Michael Makowsky, 1972, *The Discovery of Society*, 1972, New York: McGraw-Hill
- , Randal, 1975, *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, New York: Pantheon Book
- Coser, Lewis A, 1956, *The Functions of Social Conflict*, Glencoe: Free Press
- Creswell, John W, 2009, *Research Design : Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approach, Cet. 3*, California: Sage Publication, Inc
- Dahrendorf, Ralf, 1959, *Class and class conflict*, London: George Allien
- , 1988, *The Modern Social Conflict*, Barkeley and LA: University of California press.
- Dermawan, Andi, 2009, *Dialektika Islam dan Multikulturalisme di Indonesia; Ikhtiar Mengurai Akar Konflik*, Yogyakarta: Kurnia Alam Semesta
- Djam'annuri (ed.), 2003, *Studi Agama-Agama: Sejarah dan Pemikiran*, Rihlah: Yogyakarta
- Durkheim, Emile, 1993, *Dasar-dasar Sosial Agama dalam Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Jakarta: RajaGrafindo Persada
- , Emile, 2003, *Sejarah Agama (The Elementary Forms of the Religious Life*, Yogyakarta: IRCiSoD
- Effendy, Bachtiar, 1998, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina
- Elmirzanah, Syafa'atun, et. al., 2002, *Pluralisme, Konflik dan Perdamaian Studi*

Bersama Antariman, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

- Ghazali, Abd. Moqsith, 2009, *Argumen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, Depok: Kata Kita
- Geertz, Clifford, 2014, *Agama Jawa; Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*, Depok: Komunitas Bambu
- Guba, G. Egon dan Yvonna S Lincoln, 1954, "Competing Paradigm in Qualitative Research" dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, New Delhi: Sage Publication
- Hendardi, 2001, "Keanekaragaman dan Keindonesiaan" dalam *Pluralitas Agama*, Jakarta: Kompas
- Hidayat, Komarudin, 2012, *Agama Punya Seribu Nyawa*, Jakarta: Noura Books
- Hitami, Munzir, 2007, *Makna Dîn dan Universalitas Nilai-Nilai Islam; Kendala-Kendala Pemahaman* (Makalah)
- Irsyam, Mahrus, "Bendera Hijau di Cakrawala Politik Indonesia", dalam *Panji Masyarakat*, tanggal 15 Nopember 1979,
- Ismail, Muhammad Bakar, 1997, *al-Fiqh al-Wâdlih 'ala al-Madzâhib al-'Arba'ah*, Kairo: Darul Manar
- Jamil, Muhsin, *Multikulturalisme dalam Perspektif Agama dan Kepercayaan* (Menimbang IslamKultural), makalah dipresentasikan pada Seminar Nasional Pelaksanaan Multikulturalisme dalam Pembangunan dan Kebudayaan dan Pariwisata oleh Kementrian Kebudayaan dan Pariwisata, 7 Juli 2011
- Koentjaraningrat, 1963, *Pembitjaraan Buku Clifford Geertz, The Religion of Java*, *Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia*, I No. 2
- Kusumadewi, Lucia Ratih, 2012, *Relasi Sosial Antarkelompok Agama di Indonesia; Integrasi atau Disintegrasi?* dalam *Sistem Sosial Indonesia*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia
- Lake, John, 2001, *Tiga Dimensi Mayor-Minor* dalam *Pluralitas Keagamaan*, Jakarta: Kompas
- Ma'arif, Syafi'i, 1997, *Islam: Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Madjid, Nurcholis, 1998, *Islam; Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan
- , 2000, *Islam; Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina
- Maliki, Zainuddin, 2012, *Rekonstruksi Teori Sosial Modern*, Yogyakarta: UGM Press
- Manzur, Ibnu, 1968, *Lisan Al-Arab*, Mesir: Darul Mishriyah
- Muhtarom, Zaini, 2002, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*, Jakarta: Salemba Diniyah
- Marijan, Kacung, 1992, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926*, Jakarta: Erlangga
- Marx, Karl, 1981, *Capital : A Critique of Political Economy, Vol 3*, London: Penguin Books
- Mead, Herbert, 1975, "Symbolic Interactionism" dalam *The Structure of Sociological Theory*, Illinois: The Dorsey Press

- Mulder, Niels, 1994, *Individual and Society In Java: A Cultural Analysis*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press
- Mulyana, Deddy, 2004, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya
- Nafis, M. Wahyudi, 2001, *Konflik Agama atau Politik dalam Pluralitas Agama; Kerukunan Dalam Keragaman*, Jakarta: Kompas
- Nasution, Harun, tt, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*
- Nashir, Haidar, 2000, *Revitalisasi Gerakan Muhammadiyah*, Yogyakarta: Bigraf
- Netton, Ian Richard, 1989, *Allah Transcendent, Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Inggris: Curzon Press
- O'Dea, Thomas, 1985, *Sosiologi Agama: Suatu Pengenalan Awal*, Jakarta: CV. Rajawali
- Oosten, Jarich, 1985, *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin: Walter de Gruyter & Co
- Osman, Mohamed Fathi, 2006, *Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan*, Jakarta: Paramadina
- Pals, Daniel, 2012, *Seven Theories of Religion; Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif*, terj., Yogyakarta: Irchisod
- Pranowo, Bambang, 2009, *Memahami Islam Jawa*, Jakarta: Pustaka Alfabeth
- Purnomo, Aloys Budi, 2003, *Membangun Teologi Inklusif-Pluralistik*, Jakarta: Kompas
- Qodir, Zuly, 2001, *Membangun Wacana Agama yang Toleran dalam Pluralitas Agama*, Jakarta: Kompas
- , Zuly, 2010, *Reorientasi Gerakan dan Pemikiran Memasuki Abad Kedua*, Yogyakarta: Kanisius
- Rachman, Budhy Munawar, 2001, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina
- , Budhy Munawar, 2004, *Islam Pluralis; Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Sri Gunting
- Rais, M. Amin, 1998, *Tauhid Sosial, Formula Menggempur Kesenjangan*, Bandung: Mizan
- Robertson, Roland (ed), 1970, *Sociology of Religion*, New York: Pantheon Book
- Rousseau, Jean Jacwues, 1986, *Kontrak Sosial* (terj.), Jakarta: Erlangga
- Saleh, Abdul Qodir, 2003: *Agama Kekerasan*, Yogyakarta: Prisma Sophie
- Salim, Fahrudin, 2001, *Agama, Kebudayaan dan Konflik Sosial dalam Pluralitas Keagamaan*, Jakarta: Kompas
- Santana, K Septiawan, 2007, *Menulis Ilmiah Metodologi Penelitian Kualitatif Cet II*, Jakarta: Yayasan Obor
- Sarapung, Elga, dkk, 2003, *Sejarah, Teologi, dan Etika Agama-agama*, cet. III, Yogyakarta: Interfidei
- , 2009, *Prospek Pluralisme di Indonesia; Harapan untuk Keadilan, Perdamaian, dan Keutuhan*, Yogyakarta: Interfidei
- Schuman, Olaf, 1996, *Keluar Dari Benteng Pertahanan*, Jakarta: Grassindo

- Shihab, M. Quraish, 2006, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati
- Shihab, Alwi, 1998, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Kristenisasi di Indonesia*, Bandung: Mizan
- Siddiq, Achmad, 1980, *Khittah Nahdliyyah*, Bangil: Persatuan
- Sidjabat, W. Bonar, 1982, "Penelitian Agama: Pendekatan dari Ilmu Agama", dalam *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran*, Jakarta: Balitbang Depag RI
- Sirry, Mun'im A (ed), 2004, *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*, Jakarta: Paramadina
- Smith, Huston, 2001, *Agama-Agama Manusia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia
- Smith, Wilfred C., 2004, *Memburu Makna Agama (terj.)*, Bandung: Mizan
- Soon, Kang Young, 2008, *Antara Tradisi dan Konflik: Kepolitikan Nahdlatul Ulama*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia
- Stark, R dan C, Y. Glock, 1993, "Dimensi-Dimensi Keberagamaan" dalam *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Jakarta: RajaGrafindo Persada
- Strauss, Anselm dan Juliet Corbin, 2003, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif; Tata langkah dan Teknik teknik Teoritisasi Data*, terj. Yogyakarta, Pustaka Pelajar
- Sukidi, 2001, *Teologi Inklusif Madjid*, Jakarta: Kompas
- Suparlan, Parsudi, 1993, "Kata Pengantar" dalam *Agama; Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Cet. III, Jakarta: Grafindo Persada
- Sururin (ed.), 2005, *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam; Bingkai Gagasan yang Berserak*, Bandung: Nuansa
- Syam, Nur, 2005, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS
- Syatibi, 1994, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, Beirut: Darul Makrifah
- Thohir, Mudjahirin, 2006, *Orang Islam Jawa Pesisiran*, Seri Disertasi, Semarang: Fasindo Press
- , 2007, *Kekerasan Sosial dalam Kehidupan Masyarakat Indonesia; Suatu Pendekatan Sosial Budaya*, pidato pengukuhan Guru Besar, Semarang: BP Undip
- Titaley, John, 2013, *Religiositas Di Alenia Tiga; Pluralisme, Nasionalisme, dan Transformasi Agama-Agama*, Salatiga: UKSW Press
- Umairah, Qolyubi, 1998, *Hasiyatan*, Beirut: Darul Fikr
- Wach, Joachim, 1958, *The Comparative Study of Religion*, New York: Columbia University Press
- Weber, Max, 1963, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press
- Widagdh, Djoko, 2000, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gamamedia
- Woodward, Mark R., 1989, *Islam in Java; Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Arizona: The University of Arizona Press
- Zeitlin, Irving M., 1995, *Memahami Kembali Sosiologi; Kritik Terhadap Teori Sosiologi Kontemporer*, terj., Yogyakarta: Gajah Mada University Press

GLOSARI

Agama adalah sistem, prinsip kepercayaan kepada Tuhan (dewa dsb) dengan ajaran kebaktian dan kewajiban-kewajiban yang bertalian dengan kepercayaan itu.

Budaya adalah hasil kreasi atau pikiran manusia yang menjadi kebiasaan pada komunitas tertentu dan sukar diubah.

Danyang adalah tokoh yang dianggap berjasa dalam membuka lahan yang sebelumnya kosong sehingga bisa dimanfaatkan oleh masyarakat. Tokoh ini kemudian dijadikan sebagai legenda yang dimitoskan di masyarakat.

Fikih adalah ilmu yang mengkaji tentang hukum syara' yang berhubungan dengan aktifitas manusia yang dikaji dari al-Qur'an dan al-Sunnah.

Gesture adalah bahas tubuh yang diekspresikan oleh seseorang untuk menunjukkan suasana hati atau penyikapan atas fenomena yang dihadapinya.

Harmoni adalah keselarasan yang terjadi antara dua pihak atau lebih terhadap suatu hal.

Hifzh al-Dîn adalah menjaga agama. Istilah ini termasuk kajian inti dalam *maqâshid syarî'ah*, di mana setiap pemeluk agama berkewajiban untuk menjaga agama atau ideologi yang diyakininya.

Kejawen adalah segala sesuatu yang berhubungan dengan adat dan kepercayaan Jawa

Konflik adalah percekcoakan atau perselisihan dua pihak atau lebih sebagai akibat dari tidak adanya keselarasan atas suatu hal.

Konstruksi adalah upaya membangun sesuatu. Pada diskursus keagamaan, konstruksi dimaksud adalah upaya pemeluk agama membangun – misalnya- makna agama dan ekspresi keagamaannya.

Legenda adalah cerita rakyat pada zaman dahulu yang ada kaitannya dengan peristiwa sejarah.

Maqâshid Syarî'ah adalah tujuan pemberlakuan hukum (Islam). Istilah ini merujuk pada hikmah diberlakukannya hukum yang diturunkan oleh Allah.

Masyarakat adalah sejumlah manusia dalam arti seluas-luasnya dan terikat oleh suatu kebudayaan yang mereka anggap sama.

Muhammadiyah adalah Organisasi Kemasyarakatan di Indonesia yang lahir pada 18 November 1912 yang pendiriannya bertujuan untuk mengembalikan seluruh penyimpangan yang terjadi pada proses dakwah

Multikulturalisme adalah istilah yang digunakan untuk menjelaskan pandangan seseorang tentang penerimaan terhadap realitas keagamaan, pluralitas, dan multikultural yang terdapat dalam kehidupan bermasyarakat dengan semangat mempertahankan kemajemukan.

Nasionalis adalah orang yang bertindak sesuai dengan nilai-nilai universal tanpa selalu merujuk kepada ajaran agama secara normatif.

NU adalah singkatan dari Nahdlatul Ulama, Organisasi Kemasyarakatan di Indonesia yang berdiri pada 31 Januari 1926 dan bergerak di bidang pendidikan, sosial, dan ekonomi.

Pesisir adalah daerah di tepi laut. Kata ini biasa dilabelkan kepada daerah yang berdekatan dengan pantai.

Plural adalah suatu kondisi di mana individu atau kelompok berinteraksi dengan individu atau kelompok lain yang memiliki budaya yang sama dan atau berbeda

Pluralisme adalah paham atau pandangan hidup yang mengakui dan menerima kemajemukan dalam masyarakat, termasuk dalam hal agama.

Santri adalah orang yang belajar agama dan mendalaminya secara sungguh-sungguh

Simbol adalah lambang yang dipakai seseorang untuk menyampaikan pesan dalam kehidupan.

Tadayyun adalah ekspresi keagamaan pemeluk agama yang dipengaruhi oleh pemahaman keagamaan

INDEKS

A

Agama, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10,
12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20,
21, 22, 23, 25, 28, 29, 30, 32, 33,
35, 36, 37, 38, 40, 43, 44, 45, 46,
48, 49, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 58,
59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
68, 69, 70, 71, 72, 76, 77, 78, 79,
80, 81, 82, 83, 89, 91, 94, 95,
101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 111, 112, 113, 114, 115,
116, 117, 118, 119, 120, 121, 122,
123, 126, 127, 128, 131, 132, 134,
136, 137, 139, 141, 142, 143, 144,
148, 149, 151, 152, 153, 154, 155,
156, 157, 158, 160, 161, 165, 166,
169, 170, 172, 173, 176, 177, 178,
179, 180, 181, 182, 183, 184, 186,
188, 189, 190, 191, 192, 193, 194,
195, 196, 199, 200, 201, 202, 203,
204, 205, 206, 207, 208, 209, 210,
211, 212, 213, 214, 215, 216, 219,
220, 221, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 231, 233, 234, 235, 236, 237,
239, 240, 242, 243, 244

B

Budaya, 8, 23, 24, 33, 41, 46, 54, 80,
81, 82, 83, 85, 88, 115, 130, 145,
151, 153, 161, 174, 178, 186, 222,
229, 240, 244

D

Danyang, 13, 15, 53, 86, 88, 114,
133, 134, 146, 206, 207, 214, 233

F

Fikih, 31, 36, 175, 188, 199, 200,
201, 202, 204, 207

G

Gesture, 1, 74, 212, 215, 216, 217,
218, 243

H

Harmoni, 1, 2, 4, 5, 9, 10, 15, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 26, 31, 36, 49, 51,
52, 53, 54, 56, 113, 137, 139, 154,
161, 169, 186, 214, 215, 217, 220,
226, 229, 231, 234, 236, 242, 243,
244

Hifzh al-dîn, 16, 17, 18, 19, 35, 36,
38, 39, 40, 51, 54, 66, 79, 80, 114,
186, 189, 195, 204, 225, 236, 240,
243

K

Kejawen, 14, 15, 34, 85, 103, 105,
115, 131, 145, 154, 182, 183, 184
Konflik, 1, 2, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 13,
16, 17, 18, 19, 21, 22, 26, 27, 28,
29, 32, 36, 41, 42, 43, 44, 46, 47,
48, 49, 51, 52, 54, 56, 71, 81, 113,
125, 128, 129, 135, 137, 139, 140,
156, 159, 160, 161, 167, 170, 177,
180, 186, 211, 214, 215, 216, 217,
218, 220, 224, 226, 229, 230, 231,
234, 236, 242, 243

Konstruksi, 18, 50, 71, 72, 114, 242

L

Legenda, 2, 33, 55, 84, 85, 90, 94

M

Maqâshid syarî'ah, 35, 38, 39, 40, 243

Masyarakat, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 26, 27, 28, 32, 33, 34, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 64, 65, 72, 73, 74, 78, 79, 81, 84, 86, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 122, 123, 124, 127, 129, 130, 131, 133, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 154, 157, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 168, 169, 171, 172, 175, 177, 180, 181, 182, 184, 192, 194, 195, 198, 200, 201, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 237, 240, 242, 243, 244, 245

Muhammadiyah, 13, 15, 34, 102, 103, 104, 106, 107, 109, 113, 114, 115, 124, 129, 131, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 156, 159, 164, 169, 177, 178, 179, 180, 181, 207, 210, 211, 217, 222, 223, 234, 235, 238, 239, 240

Multikulturalisme, 48, 80, 81, 230, 241, 244

N

Nasionalis, 6, 13, 14, 53, 105, 109, 113, 114, 115, 125, 126, 129, 134, 136, 137, 139, 140, 143, 144, 147, 148, 149, 165, 171, 172, 178, 181,

182, 183, 184, 185, 186, 201, 207, 208, 214, 217, 221, 224, 228, 233, 234, 235, 239, 242

NU, 6, 11, 13, 15, 34, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 113, 114, 124, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 154, 159, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 185, 199, 207, 210, 211, 217, 222, 223, 234, 235, 238, 239

P

Pesisir, 34, 86, 104, 129, 162, 231, 232

Plural, 26, 50, 55, 83, 94, 112, 114, 120, 121, 122, 186

Pluralisme, 20, 24, 25, 26, 29, 30, 32, 45

S

Santri, 6, 13, 14, 33, 34, 53, 88, 101, 102, 104, 105, 109, 111, 113, 125, 126, 134, 136, 137, 143, 144, 147, 148, 164, 165, 171, 172, 173, 176, 178, 179, 181, 182, 183, 185, 199, 200, 213, 214, 224, 233, 234, 235, 239, 242

Simbol, 10, 17, 28, 34, 46, 48, 51, 52, 55, 56, 58, 65, 66, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 89, 95, 97, 108, 210, 212, 213, 215, 217, 219, 227, 238, 240, 243

T

tadayyun, 16, 17, 18, 242

LEGENDA SETEMPAT

1. Legenda Desa Dermolo

Alkisah, tempat yang sekarang dinamakan dengan desa Dermolo, dahulu dikenal sebagai hutan lebat dan angker yang dijadikan pangkalan para berandal yang kerap melakukan tindak kejahatan. Melihat fenomena tersebut, gubernur Jawa Tengah mengutus Bupati Jepara untuk meremajakan hutan. Karena berada di teritori desa Jenggotan, Bupati lalu memanggil kepala desa Jenggotan (petinggi) untuk menindaklanjuti pesan gubernur. Lalu, petinggi Jenggotan menyusuri hutan bersama perangkatnya. Di tengah hutan, ia menjumpai seseorang –yang belakangan diketahui bernama mbah Tambar- sedang menyapu. Petinggi menghampirinya seraya berkata, “*pak, nek jenengan saged mbiyantu kulo, bakal kulo paringi separing tanah ten lor kali Jenggotan* (pak, kalau kamu bisa bantu saya, saya akan memberikan sepetak tanah di sebelah utara sungai Jenggotan).” Mbah Tambar menyanggupi.

Setelah melakukan serangkaian ritual keselamatan, mbah Tambar lalu melakukan *babat alas*. Di sana ia mendapati ada pohon besar bernama Demolo [tanpa huruf “r”] –yang kemudian akrab disebut oleh warga dengan nama Dermolo [dengan huruf “r”]. Setelah hutan menjadi lapang, ada salah seorang warga bernama mbah Giah membuat *belik*.

Dalam hidup keseharian, mbah Tambar dan mbah Giah memiliki hobi yang sama, yaitu memakan ayam panggang, ikan wader bakar, dan menyantapnya bersama-sama. Perilaku keseharian kedua tokoh legenda ini, mulai dari ritual keselamatan, makanan favorit, sampai pada aspek kecil dari kehidupan mereka, menjadi bagian budaya yang mengandung makna mitos yang diyakini, diwariskan, dan dipertahankan hingga sekarang.

2. Legenda Desa Bondo

Pada tahun 1860, seorang pengembara asala Simongan Semarang Utara, bernama Lahut Gunowongso (selanjutnya disebut Gunowongso), datang ke desa Cumbring Jepara. Untuk menyambung hidup, ia menjadi pembantu seseorang berkebangsaan Belanda, Markam alias Sukias. Markam memiliki banyak persil (tanah-tanah yang disewakan dalam jangka panjang). Meskipun hidup berkecukupan dari gajinya, Gunowongso tidak bahagia karena hidup dalam kuasa orang lain.

Pada suatu malam, dalam mimpinya, ia didatangi orangtua yang berpakaian serba hitam. Orangtua tersebut berpesan, “*jangan hanya menikmati kemewahan. Pergilah mengembara ke arah utara demi masa depan anak cucumu.*

Sesampainya di hutan lebat, jadikan hutan itu menjadi perdukuan. Hiduplah di sana.”

Ia terbangun, gelisah, dan lalu membangunkan istrinya, Nyai Kalisah. “*Mbokne, bangun. Aku mau cerita,*” tukasnya. Setelah bercerita, istrinya menimpali, “*Itu hanya bunga mimpi, pakne.*” Setelah mengutarakan niatnya untuk menjalani pesan dalam mimpi, Gunowongso bersama istri pergi ke arah utara dengan ditemani 8 orang temannya.

Selama 4 jam berjalan kaki, mereka baru sampai di Mlonggo (4 km dari Cumbring). Mereka istirahat dan memakan bekal yang dibawa. Dalam legenda, perjalanan sulit yang ditempuh ini diibaratkan, “*minyak tanjang ripung bandil anusup angayam alas* [membuka gerumbul duri-duri dan menyusup seperti kelakuan ayam hutan].” Karena terik matahari semakin panas, mereka memilih beristirahat dan bersandar di bawah pohon jati besar yang menjulang tinggi. Semua tertidur, kecuali Gunowongso. Ia gelisah karena memikirkan pesan dalam mimpi tersebut. Pada saat semuanya bangun, Gunowongso berkata, “*perjalanan kita ini ibarat mengejar layang-layang. Bagaimana kalau kita putuskan untuk membuka hutan ini saja dan kita namai sendiri dengan nama Bondo –Bondan Tanpo Ratu.*” Teman-temannya setuju dan memutuskan untuk bermalam di hutan tersebut.

Keesokan harinya, mereka bergotong royong membersihkan hutan tersebut. Hari itu bertepatan dengan bulan September tahun 1860 tanggal 15 purnama. Demi keamanan dan kenyamanan, dibuatlah gubug-gubug kecil untuk berteduh. Selama satu bulan mereka berada di hutan itu. Karena lokasi yang didiami lama-lama basah karena sumber air, mereka pindah ke dataran yang lebih tinggi dan menjadikan area yang basah tersebut menjadi sawah. Inilah awal mula mereka bertani.

Lima tahun lamanya mereka menyulap hutan lebat tersebut menjadi kampung kecil. Gunowongso kemudian menjemput temannya, Djani (warga Ngelo Ireng Semarang), yang memiliki keahlian di bidang pertanian, untuk membantu mengolah sawah. Djani pun tertarik menetap di sana. Mendengar kabar tersebut, warga Ngelo Ireng kemudian ramai-ramai pindah ke Bondo. Dalam waktu singkat, Bondo berubah menjadi desa yang *subur*. Ini digambarkan dalam peribahasa; “*panjang apunjung lan pasir awukir* [aman dan makmur, tanpa kurang apapun].”.

Alkisah, seorang pria asal Kediri bernama Ibrahim Tunggul Wulung (selanjutnya disebut Tunggul Wulung) dan istrinya, Sampurnawati, datang ke Bondo (tahun 1860). Ia ikut menyebarkan injil bersama pendeta berkebangsaan Belanda, Yan-Tua (Yan Sr). Sekalipun pemeluk agama Kristen, keduanya mengambil aliran injil yang berbeda. Tunggul Wulung mengambil Injil Kristen Kerasulan, sementara Yan-Tua mengikuti Kristen Tata Injil. Karena sering berselisih paham, Tunggul Wulung memutuskan berpisah. Ia lalu mencari

Gunowongso setelah mendengar bahwa sahabatnya tersebut yang *babat alas* desa Bondo. Setelah bertemu, keduanya bekerjasama untuk meramaikan desa Bondo.

Dengan ditemani Kobis dan istrinya, Warijah, dan seijin Gunowongso, Tunggul Wulung memperluas perdukuan. Setelah berjalan ke arah barat, sampailah di sebuah hutan di tepi sungai besar. Tahun 1865 ia mulai membersihkan lokasi tersebut yang selanjutnya disebut dengan Ujung Jati, 2 km dari lokasi babat alas Gunowongso.

Pada tahun 1870, Gunowongso meninggal dunia dan dimakamkan di desa Cumbring. Ia meninggalkan seorang istri, Nyai Kalisah dan 6 orang anak, yaitu Kalimin, Simbuh, Sipin, Duwok, Karno, dan Kadir.

Sepeninggal Gunowongso, Tunggul Wulung berniat memperistri Nyai Kalisah. Meskipun istrinya menolak diduakan, Tunggul Wulung tetap memperistri Kalisah. Bersama Kalisah, Tunggul Wulung pindah ke Bondo, sementara Sampurnawati tetap bersikeras tinggal di Ujung Jati. Sampurnawati berpesan agar kelak ketika ia lebih dulu meninggal, Tunggul Wulung menguburkannya di beranda rumahnya. Keinginan itupun terlaksana.

Setelah 10 tahun menjadi perdukuan ramai, Wedana Banjaran, Tjitro Prodjo mendengar ada kawasan bernama Bondo. Atas perintah Bupati, Tjitro Soma, Wedana memanggil Tunggul Wulung namun ditolaknya. Singkat cerita, karena pengakuan teritorial oleh Tunggul Wulung merupakan tindakan melanggar hukum, masalah ini dilimpahkan ke pengadilan. Namun Bupati dan Wedana memberikan bantuan hukum dan mengizinkan Tunggul Wulung untuk mengolah lahan dan memimpin kegiatan di sana. Dari sini Bondo dikenal dengan nama *Bondo Bendan Tanpo Ratu Ngetepeng Tanpo Tinandur* [kekayaan tanpa ada yang menguasai, pohon ketapang tanpa ada yang menanam]”.

Pada tahun 1875, seorang buruh tani asal Srobyong bernama Gangsar, mendapati seorang pemuda duduk di pohon ketapang di tengah hutan yang masih lebat dan sepi. Karena takut, Gangsar melaporkannya kepada Tunggul Wulung. Mereka berdua menghampirinya. Awalnya pemuda itu menyembunyikan identitasnya. Karena terus didesak, pemuda itu akhirnya mengaku. Ia bernama Suta Djiwo, putera Sultan Agung di Mataram. Suta Djiwo bercerita bahwa ia duduk di tempat tersebut untuk bertapa (*semedi*). Dalam pertapaannya, ia mendengar kicauan burung perkutut putih yang indah. Setelah hinggap di pohon Getah, ia hendak menangkapnya, tapi gagal. Ia berjanji tidak akan pergi dari tempat itu jika tidak mendapatkan burung tersebut. Tunggul Wulung dan Gangsar meninggalkannya dan Suta Djiwo terus melanjutkan pertapaannya.

Pada suatu siang, ia didatangi oleh seorang laki-laki berkulit hitam dan berpakaian serba hitam. Masyarakat menyebutnya Mbah Ireng. Ia menanyakan maksud pertapaan tersebut. Suta Djiwo menjawab bahwa ia ingin mendapatkan perkutut hitam yang bagus dan merdu suaranya. Mbah Ireng tertawa dan berkata,

“kamu tidak akan mendapatkan burung tersebut. Kalau mau ikut aku, kamu akan mendapatkannya.” Suta Djiwo menyanggupi. Setelah sampai di rumah Mbak Ireng, Suta Djiwo melihat burung tersebut berada di dalam sangkar. Mbah Ireng lalu memanggil anak perempuannya agar membawakan minum dan pakaian ganti untuk Suta Djiwo. Setelah minum dan berganti pakaian, Suta Djiwo berubah menjadi manusia tak berwujud fisik. Ia mulai sadar dengan keadaannya itu setelah beberapa kali berkunjung ke rumah sahabatnya, Tunggul Wulung. Ia melihat fisik Tunggul Wulung namun fisiknya tak dapat dilihat. Setelah beberapa kali melakukan percakapan, akhirnya Suta Djiwo menghilang entah ke mana.

DAFTAR ISTILAH SETEMPAT

Ahlussunnah wal Jamaah

Ahlussunnah wal Jamaah berasal dari kata *ahlun* : keluarga, *wal*: dan, *jamaah*: generasi setelah Rasulullah Saw, yaitu generasi sahabat, tabiin, tabi' tabiin dan seterusnya. Terma ini biasa diucapkan dengan *sunni* yang merupakan label bagi kelompok Nahdlatul Ulama (NU). *Ahlussunnah wal Jamaah* memiliki arti kelompok yang mengikuti jejak para sahabat, tabiin dan seterusnya. Kelompok ini beranggapan bahwa universalitas *sunnah* Rasulullah Saw dikaji oleh generasi setelahnya. Kelompok *sunni* dikenal sebagai kelompok yang mengikuti *madzhab-madzhab* tertentu, yaitu Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Hasan al-Maturidi dalam hal *aqidah*; Imam Ghazali dan Imam Junaid al-Baghdadi (*tasawuf*), dan *madzhab* empat (Hanafi, Maliki, Syafii dan Hanbali) dalam hal *fikih*. Dampak dari mengikuti *madzhab* adalah fleksibilitas kelompok ini dalam menjalankan agama yang selalu merespon dinamika ruang dan waktu.

Babat Alas

Babat berarti membersihkan, dan *alas* berarti hutan. Istilah ini biasanya diperuntukkan bagi kegiatan yang membuka lahan yang sebelumnya tidak berpenghuni. Kalaupun berpenghuni, secara fisik tidak atau kurang layak ditempati. Yang melakukan *babat alas* adalah generasi atau individu yang pertama kali menempati lokal atau desa tertentu.

Barzanjen

Barzanjen adalah kegiatan membaca sejarah (*sirah*) Rasulullah Saw. Ada dua jenis buku yang dibaca, yaitu *barzanji* yang ditulis oleh Imam Barzanji dan *diba'* yang ditulis oleh Imam Diba'i. Kegiatan ini biasanya dilakukan pada malam Jum'at atau malam Senin. Malam Jum'at dipilih karena Jum'at adalah tuannya hari (*sayyidul ayyam*), hari di mana Rasulullah Saw biasanya memperbanyak amal ibadah. Adapun malam Senin dipilih karena pada hari inilah Rasulullah saw dilahirkan. Teknisnya, biasanya ada satu orang yang membaca, adapun yang lain menyahuti dengan membaca *allahumma solli alaih*. Dalam *barzanji* dikenal penomoran yang didasarkan pada urutan biografi Rasulullah Saw. Untuk menyingkat waktu, biasanya kelompok tertentu hanya membaca nomor 1,2,3,4 dan dilanjutkan dengan *mahallul qiyam*, yaitu saat di mana semua yang hadir akan berdiri dan melantunkan shalawat dengan irama-irama yang bervariasi. Setelah itu, mereka duduk dan dilanjutkan pembacaan nomor terakhir, dan kemudian ditutup dengan doa. Kegiatan ini dilakukan sebagai bentuk kecintaan kepada Rasulullah Saw. Mayoritas yang melakukan kegiatan ini adalah kelompok *nahdliyyin*.

Belik

Belik –dalam bahasa Jawa- adalah sebutan aliran sungai mini. Ukurannya sangat kecil jika dibandingkan dengan ukuran sungai pada umumnya. *Belik* biasanya dicirikan dengan air yang bening, di dalamnya terdapat binatang yuyu dan ikan wader. Di sebelah kanan dan kiri aliran, biasanya terdapat banyak sumber mata air.

Bengkok

Bengkok adalah sebutan bagi kompensasi material yang diberikan kepada kepala desa terpilih. *Bengkok* bisa berupa uang, bisa pula berupa beberapa bidang tanah yang bisa digarap sendiri atau disewakan. *Bengkok* disinyalir menjadi pemicu antusiasme warga untuk menjadi kepala desa. Dapat disebutkan bahwa *bengkok* adalah kompensasi material sebagai tambahan bagi kepala desa. Jenis dan besarnya *bengkok* tergantung pada ketersediaan sumberdaya alam yang dimiliki oleh lokal tertentu.

Berkat

Berkat adalah sebutan bagi makanan di dalam kardus atau tempat lain. berkat dibagikan usai acara atau pengajian. Bagi orang Jawa secara umum, berkat dimaknai sebagai bentuk sedekah kepada oranglain. Berkat dari kata *barokah* yang artinya berbarokah. Sulitnya dialek Jawa dalam mengucapkan bahasa Arab, sehingga terucap dengan kata *berkat*. Pada zaman dulu, *berkat* biasanya terbuat dari bambu, sedangkan sekarang terbuat dari kertas (kardus).

Boro

Boro oleh orang Jepara diartikan merantau. Karena pertimbangan ekonomi, biasanya seseorang akan merantau ke tempat dengan penghasilan yang lebih besar. Jika tukang kayu mendapatkan bayaran sebesar Rp. 30.000 per-hari, di daerah Kalimantan (misalnya), mereka bisa mendapatkan Rp. 70.000-80.000 per-hari. Jauhnya jarak tidak memungkinkan mereka untuk bersama keluarga. Biasanya, mereka pulang 2-3 bulan sekali. Atau paling lama, mengambil momen mudik lebaran.

Danyang

Danyang, adalah tokoh yang dikenal sebagai pelindung lokal tertentu atau pelaku *babat alas*. Sebagai pelindung, biasanya penduduk melakukan serangkaian ritual agar *danyang* tidak marah.

Guyub

Guyub berarti rukun. Dalam komunikasi sehari-hari, contoh kata ini terungkap dalam kalimat, “*masyarakat kudu guyub* [masyarakat harus rukun]”. Turunan dari kata ini adalah “paguyuban”, yang berarti kelompok yang terdiri dari beberapa orang demi menjaga kerukunan atau soliditas antaranggota masyarakat.

Idarohan

Idarohan adalah kegiatan kumpul bersama secara rutin, misalnya mingguan (seminggu sekali), bulanan (sebulan sekali), atau *selapanan* (40 hari sekali). Selain demi menjaga silaturahmi dan soliditas masyarakat, *idarohan* biasanya dijadikan wahana menabung, di mana masing-masing anggota membayar sejumlah uang untuk tuan rumah. Biasanya perkumpulan ini diisi dengan pembacaan *manakib*, tahlil, dan dilanjutkan *kopyo'an* (undian). Siapa yang namanya keluar, menjadi tuan rumah pada perkumpulan berikutnya.

Jimat

Jimat adalah benda yang dianggap memiliki kekuatan, seperti cincin *akik*, keris, pedang, tasbih, dan sebagainya. Dalam tradisi Jawa, jimat masih dimanfaatkan oleh kelompok tertentu, misalnya untuk keselamatan. Jimat ditempatkan di dalam rumah atau tempat-tempat tertentu yang memerlukan perlindungan.

Jum'atan

Jum'atan adalah ritual shalat yang dilakukan setiap hari Jum'at pada waktu dzuhur. Khusus hari Jum'at, tidak ada shalat Dzuhur karena sudah digantikan oleh dua rakaat shalat Jum'at. Sistematisanya, di awal, muadzin mengumandangkan adzan tanda bahwa waktu prosesi shalat Jum'at akan dilakukan. Setelah itu, khatib (yang akan menyampaikan khutbah) berdiri menuju mimbar sambil memegang tongkat yang sebelumnya dipegang oleh muadzin. Setelah dua khutbah usai, dilanjutkan shalat Jum'at.

Kejawen

Kejawen biasanya untuk menyebut orang-orang yang masih memegang tradisi atau adat Jawa

Keramat

Kata keramat berasal dari bahasa Arab, *Karomah* yang berarti kemuliaan. Keramat biasanya untuk menyebut hari, momen, atau tempat tertentu yang dianggap memiliki keistimewaan dibandingkan dengan lainnya.

Mbah

Mbah adalah sebutan untuk kakek secara garis keturunan (keluarga), atau orang-orang yang dianggap telah berusia lanjut.

Modin

Kata *modin* (bahasa Jawa) berasal dari kata “imam” yang berarti panutan, dan “din” yang bermakna agama. Di desa, *modin* biasanya berperan memimpin acara-acara sosial-keagamaan, misalnya pelepasan jenazah. Posisi *modin* biasanya dipegang oleh orang yang secara keilmuan di bidang agama mumpuni.

Ruwahan

Ruwahan merupakan acara selamatan yang dilakukan pada bulan Ruwah atau Sya’ban. Disebut *ruwah* karena masyarakat beramai-ramai mengirimkan bacaan tahlil kepada arwah para keluarganya yang telah meninggal. Bacaan ini dimaksudkan agar mereka yang telah meninggal ditambah kebbaikannya dan diampuni oleh Allah. Pada *ruwahan*, biasanya pihak yang memiliki hajat mengundang tetangga-tetangga untuk hadir dan bersama-sama membaca yasin dan tahlil untuk para arwah. Setelah usai, setiap yang hadir mendapatkan *berkat*.

Muqollid, Taklid

Terma ini berasal dari kata *qollada*, yang berarti ikut-ikutan. Kelompok yang hanya bisa ikut-ikutan terhadap fatwa atau pendapat tertentu disebut dengan *muqallid*. Kata ini biasanya disematkan kepada kelompok NU.

Obyekan

Obyekan biasa dipakai untuk menunjukkan pekerjaan tertentu. Istilah *ngobyek* mengandung makna bahwa seseorang bukanlah pengangguran.

Istighotsahan

Istighotsahan merupakan sebutan untuk pembacaan doa-doa tertentu dengan maksud-maksud tertentu, serta sistematika tertentu. Istighotsah bisa dilakukan secara individual, maupun komunal atau masif.

Kabumi

Kabumi adalah singkatan dari Sedekah Bumi yang dijadikan rutinitas oleh sebagian besar desa-desa di pesisir utara. Kandungan mitos bahwa akan ada *belai* (bahaya) ketika *danyang desa* tidak *diselameti* dengan serangkaian kegiatan *kabumi*, masih dipegang kuat. Akibatnya, kegiatan ini dijadikan sebagai agenda setiap tahunnya.

Khurafat

Khurafat, dari asal kata Arab kho-ro-fa, yang artinya menyimpang. Kata ini biasanya dilabelkan kepada tindakan penyimpangan terhadap ajaran agama Islam yang sudah baku.

Nyambi

Nyambi menunjukkan pekerjaan tambahan di luar dari yang utama. *Nyambi* atau *samben* dilakukan untuk menambah pemasukan.

Nahdliyyin

Nahdliyyin dari kata *nahdlah* yang berarti bangkit. Terma ini dilabelkan kepada pengikut Nahdlatul Ulama (NU). *Nahdliyyin* pada konteks Jawa juga disematkan kepada kelompok Sunni (*ahlussunnah wal jamaah*).

Ngajekno

Ngajekno adalah ungkapan dalam bahasa Jawa untuk pengajian kematian. Dalam tradisi NU, *ngajekno* dilakukan selama 7 hari. Pada hari ketiga, pihak keluarga (*sahibul musibah*) membagikan jajan atau *snack* kepada semua yang hadir. Adapun puncaknya (hari ketujuh), diadakan pengajian dengan mengundang mubaligh dan semua yang hadir mendapatkan berkat.

Panglipuran

Panglipuran adalah sebutan untuk pengajian kematian dalam tradisi Kristen.

Petinggi

Petinggi adalah nama lain Kepala Desa yang dipilih melalui permusyawaratan bernama *qiyam*.

Pinisepuh

Pinisepuh adalah golongan yang dituakan atau dihormati dalam komunitas tertentu. *Pinisepuh* berbeda dengan *sepuh*. Jika *sepuh* (tua) didasarkan pada usia, *pinisepuh* didasarkan pada unsur ketokohan, misalnya kapasitas keilmuan.

Kyai

Kyai adalah sebutan bagi individu yang dianggap memiliki kapasitas ilmu agama yang mumpuni. Biasanya, mereka yang disebut kyai adalah yang memiliki pesantren atau komunitas keagamaan.

Rol

Rol artinya dicatat. Sebagaimana dituturkan oleh mbah Syaimah (salah satu pemeluk agama Budha), *rol* pernah dilakukan oleh kelompok tertentu untuk mendata; siapa saja yang menunaikan Jum'atan. Bagi yang tidak Jum'atan, akan

diberikan pembinaan. Pola inilah yang membuat ayah Syaimah, Saimin tidak *respect* dengan pola ibadah dalam Islam. Mereka kemudian memutuskan masuk Budha.

Manaqiban

Manaqiban adalah membaca biografi syeikh Abdul Qodir al-Jailani , yang dikultuskan (cultural hero) sebagai pemimpin wali wali. Baca manaqib bagi kelompok masyarakatnya adalah bentuk wasilah (perantara) agar doanya dikabulkan oleh Allah.

Sembahyang

Kata sembahyang berasal dari kata *sembah* [menyembah] dan *yang* [Tuhan]. Jadi sembahyang berarti kegiatan peribadatan kepada Tuhan. Istilah ini jamak dipakai oleh pemeluk agama Islam, Kristen, dan Budha.

Semedi

Semedi oleh masyarakat Jawa Klasik dikenal sebagai kegiatan yang dilakukan demi mencapai maksud tertentu, seperti kesaktian atau kebersihan jiwa. Biasanya orang yang melakukan semedi, duduk bertapa dalam jangka waktu tertentu tanpa makan dan minum.

Tahayyul

Tahayyul dari asal kata Arab, *takhoyyala*, yang berarti berhayal. Kata ini dipakai untuk menilai suatu tindakan yang tercipta sebagai hasil kreasi manusia, bukan warisan dari rasul yang dianjurkan dalam agama. *Tahayyul* identik dengan perbuatan bid'ah yang dinilai sebagai kesia-siaan.

Tukang Opes

Tukang Opes sebutan bagi mereka yang mengambil biji jagung dari batangnya. Meskipun memakan waktu lebih lama, *opes* dengan cara manual dinilai lebih bagus dan tuntas hasilnya. Setelah bijinya diambil, biasanya jagung dijemur di bawah terik matahari.

Tahlilan

Tahlilan adalah membaca serangkaian doa dengan bacaan dan sistematika tertentu. Urutan yang umum dimulai dari *hadarah* (membaca daftar mayit yang akan dihadiahhi tahlil), membaca surat al-Falaq, dan muawwidatain (surat an-Nas dan al-Fatihah). Setelah membaca awal surat al-Baqarah dan ayat kursi, dilanjutkan membaca istigfar, la ilaha illallah, shalawat, dantasbih danditutup dengan doa. Tahlilan biasanya identik dengan ritual khas warga NU, yang dibacakan pada momen selamat, kematian, pengajian, dan sebagainya.

Ustadz

Ustadz adalah sebutan bagi individu yang memiliki kapasitas ilmu agama yang mumpuni. Secara status, ustadz levelnya di bawah kyai. Jika kyai dilabelkan kepada mereka yang memiliki pesantren atau komunitas keagamaan, tidak demikian halnya dengan ustadz.

Wedana

Wedana berarti bupati. Istilah ini tidak lagi dipakai sekarang.

BIOGRAFI



Penulis bernama H. Fakhruddin Aziz, Lc., PgD., MSI, putra pasangan bapak H.A. Sholichin dan ibu Hj. Lathifah. Lahir di Jepara, 11 September 1981, putra ke-3 dari 5 bersaudara.

Dari hasil pernikahannya dengan Fisqiyyatur Rohmah, S. Sos, dikarunia dua putri; Yeisha Itsaura Failusufa Fakhruddin (4 tahun) dan Fainaki Tsania Failusufa Fakhruddin (2 tahun).

Setelah lulus dari Madrasah Ibtidaiyah “Islamiyah” di Jepara, ia melanjutkan pendidikannya di MTs “Al-Islam” dan MAK “Walisongo” di kota yang sama. Meskipun telah diterima di Fakultas Tarbiyah jurusan Pendidikan Bahasa Arab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1999), ia memilih mendaftar di Universitas Al-Azhar Kairo Mesir untuk melaksanakan niatnya sejak kecil. Fakultas *Syariah wa al-Qanun* jurusan *Syariah Islamiyyah* menjadi pilihannya, hingga akhirnya lulus (License -Lc) tahun 2003. Masih di kota yang sama, penulis melanjutkan program Master non-thesis (Postgraduate Diploma-PgD) di *Ma’had ‘Aly li al-Dirasat al-Islamiyyah* dan lulus tahun 2005. Untuk penulisan tesisnya, ia memilih Universitas Nilain di Sudan. Karena persoalan teknis, penulis memutuskan pulang ke Indonesia dan melanjutkan penulisan tesis dengan sistem transfer di IAIN Walisongo Semarang. Judul tesisnya; *Redefinisi Pola Interaksi antara Islam dan Barat Era Barack Obama*.

Sebagai bentuk pengabdian kepada masyarakat, penulis aktif di beberapa organisasi, diantaranya sebagai Sekretaris Kelompok Studi Walisongo (KSW) Mesir (2001-2002), Sekretaris Pengurus Cabang Istimewa Nahdlatul Ulama Republik Arab Mesir (2002-2004), Wakil Ketua II Pengurus Cabang Istimewa Nahdlatul Ulama Republik Arab Mesir (2004-2006), Wakil Katib Syuriah Pengurus Cabang Istimewa Nahdlatul Ulama Republik Arab Mesir (2006-2008), Deputy *Center for Moderate Moslem* (CMM) Cabang Mesir (2006-2008), Penasehat *Griya Jateng* [inventaris Pemda Jateng] di Mesir (2007-2009), Sekretaris LAZIS IPHI Jateng (2012-2014), dan Sekretaris Ikatan Sarjana Nahdlatul Ulama [ISNU] Jawa Tengah (2013-2018). Saat ini penulis juga menjadi *Musyrif Ma’had FUPK IAIN Walisongo* dan *Musyrif pada Nadi fi al-Lughah al-Arabiyyah* (UKM Nafilah) IAIN Walisongo.

Selain aktif memberikan training kebahasaan (*Tarqiyatul Lughah al-Arabiyyah*) di beberapa perguruan tinggi dan kegiatan keagamaan di masyarakat, penulis juga menjadi Dosen Luar Biasa di IAIN Walisongo dan Universitas Diponegoro (Undip) Semarang. Juga menjadi staf pengajar di Pusat Pengembangan Bahasa (PPB) IAIN Walisongo dan *al-Ma’had al-Jami’i* IAIN Walisongo.

Di antara karyanya; *al-Qur’an wa al-Lughah al-‘Arabiyyah watahadiyatul ‘Ashr* (2009), *al-Manhaj al-Tifly wa Mustaqbalu al-Lughah [Baina al-Waqi’ wa al-*

Ma'mul] (2012). *Himayat al-Lughah al-'Arabiyyah* (makalah-2012), *Tahmisy al-Lughah al-Arabiyyah* (2012). Semuanya dimuat di jurnal *Munadzarah*. Adapun artikel yang berjudul *Azmatul wahdah al-'Arabiyyah* (2012) di *jaridah syahriyyah* Syameela. Penulis juga menjadi Tim Penyusun buku *Zadun Najah I* dan *Ikhtibar Mi'yar al-Kafa'ah fi al-Lughah al-Arabiyyah* (IMKA) IAIN Walisongo.

Penulis juga aktif menerjemah. Di antara karya hasil terjemahannya adalah; *al-Qa'idah al-Fiqhiyyah al-Ushuliyyah*; *al-Masyaqqah Tajlibu al-Taysir* (tesis-2007), *al-Sholatu fi al-Hawa* (buku-2007), *Tafsir Ibnu Katsir* (buku-2009), *al-Iqtishod al-Islami li al-Rasul* (buku-2009), *Tiknologi Nanu* (buku-2012), dan ringkasan disertasi beberapa dosen Universitas Sultan Agung (UNISULA) peserta program Doktor Ekonomi Islam di Universitas Airlangga Surabaya. Pengalaman sebagai penerjemah pernah penulis jalani sewaktu menjadi *mutarjim* pada *International Conference for Islamic Scholars* (ICIS II-2006) di Jakarta dan PT. Chamra Wood Carving. Penulis juga menjadi editor buku; *Islam Agama Mudah* (2007), *Islam Universal* (2008), *Shalat di Pesawat dan Angkasa* (2008), *Nikah Friendly* (2009), dan *Nikah Dini dalam Perspektif Islam* (2009).

Selain itu, penulis juga terlibat dalam penelitian kolektif *Pemberdayaan Zakat Produktif Melalui Budidaya Jamur Tiram* (2013) dan *Peningkatan Ekonomi Masyarakat Sriging Patemon Gunungpati Semarang Melalui Budidaya Jamur Tiram* (2014) LP2M IAIN Walisongo. []